281
18

Digitized by Google

BIBLIOTECA NACIONAL VITTORIO EMANUELE
201
11 I
10

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

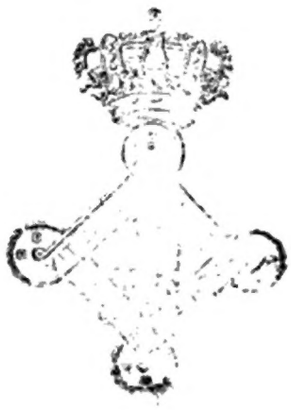
LES ORIGINES

DE LA

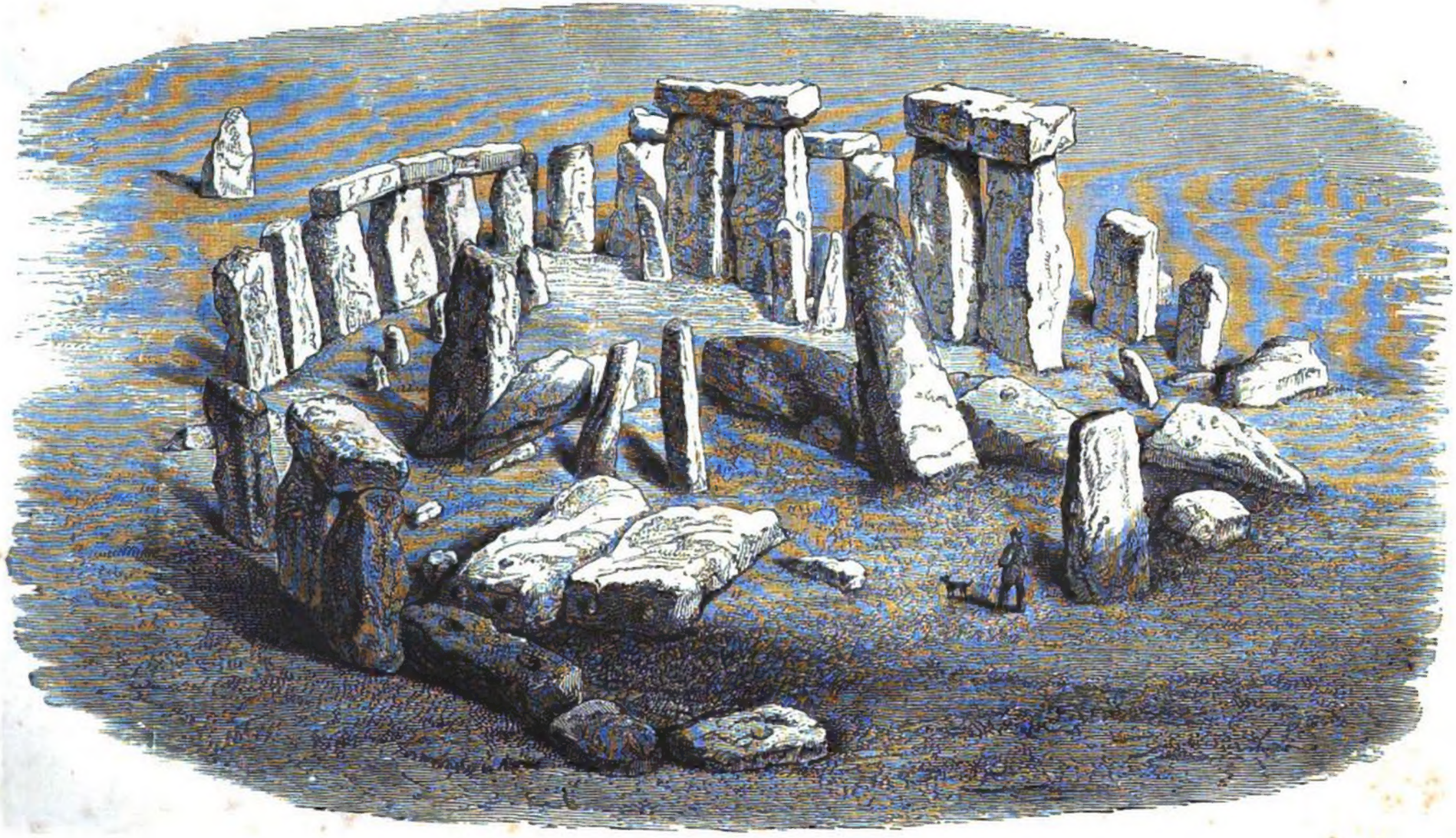
CIVILISATION

Digitized by Google

12408. — PARIS, TYPOGRAPHIE LAHURE
Rue de Fleurus, 9



Digitized by Google



VUE DE STONEHENGE

Frontispice

Digitized by Google

Rev. 8.

LES ORIGINES
DE LA
CIVILISATION

ÉTAT PRIMITIF DE L'HOMME
ET MOEURS DES SAUVAGES MODERNES

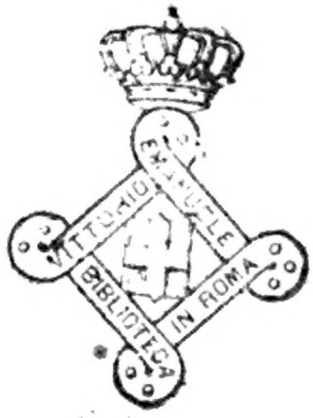
PAR

SIR JOHN LUBBOCK

Membre de la Chambre des Communes et de la Société royale de Londres

TRADUIT DE L'ANGLAIS SUR LA SECONDE ÉDITION

Par M. Ed. BARBIER



PARIS
LIBRAIRIE GERMER-BAILLIÈRE
17, RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE

1873

Digitized by Google

Digitized by Google

PRÉFACE.

Dans mon ouvrage sur *l'Homme avant l'histoire*, j'ai consacré plusieurs chapitres à la description des sauvages modernes, parce que les armes et les instruments qu'emploient aujourd'hui les races inférieures servent à nous expliquer l'usage de ceux qu'on a découverts dans les anciens tumuli, ou dans différentes couches de terrains; parce qu'en outre connaître les sauvages modernes et leur mode de vie nous permet de comprendre avec plus de certitude les mœurs et les coutumes de nos premiers ancêtres.

Dans le présent volume, basé sur une série de conférences faites à l'Institution royale dans le printemps de 1868, je me propose de décrire plus particulièrement l'état social et intellectuel des sauvages, leur système de mariage et de parenté, leur religion, leur langage, leur caractère moral et leurs lois. J'espère publier plus tard cette partie de mes conférences, qui a trait à leurs habitations, leurs vêtements, leurs embarcations, leurs instruments, etc. La nature même des sujets que j'ai à traiter dans le volume que je présente au public me force à expliquer bien des idées, à citer bien des faits, qui nous semblent horribles, et cela se présente si souvent que, si je les cite sans commentaire, ou sans exprimer une désapprobation, c'est crainte de fatiguer mes lecteurs par des répétitions sans nombre. Ces remarques s'appliquent surtout aux chapitres sur le mariage et sur la religion. Je me suis donc contenté de raconter, car si j'avais exprimé mes sentiments dans quelques cas, mon silence, autre part, aurait pu être pris pour de l'indifférence ou même pour une approbation.

Digitized by Google

Montesquieu (1) commence son grand ouvrage en s'excusant qu'une partie traite de la religion. Comme il le dit si bien : « On peut juger parmi les ténèbres celles qui sont les moins épaisses, et parmi les abîmes ceux qui sont les moins profonds; ainsi on peut chercher entre les religions fausses celles qui sont les plus conformes au bien de la société; celles qui, quoiqu'elles n'aient pas l'effet de mener les hommes aux félicités de l'autre vie, peuvent le plus contribuer à leur bonheur dans celle-ci. Je n'examinerai donc les diverses religions du monde que par rapport au bien que l'on en tire dans l'état civil, soit que je parle de celle qui a sa racine dans le ciel, ou bien de celles qui ont la leur sur la terre. » Les difficultés que j'ai eu à surmonter étaient d'une nature différente, mais j'ai voulu donner ces quelques mots d'explication pour qu'on ne suppose pas que j'approuve ce que je condamne expressément.

Klemm, dans son « *Allgemeine Culturgeschichte der Menschen*, et plus récemment M. Wood, d'une manière plus populaire (*Natural History of Man*), ont décrit consécutivement les différentes races d'hommes, système qui, sans contredit, a ses avantages, mais qui ne fait pas bien ressortir les différentes phases du progrès de la civilisation.

Plusieurs autres ouvrages, au nombre desquels je dois particulièrement citer : Müller, *Geschichte der Americanischen Urreligionen;* M'Lennan, *Primitive Marriage;* et Bachofen, *Das Mutterrecht*, traitent quelques parties du sujet. Maine, dans son intéressant ouvrage, *Ancient Law*, prend l'homme dans un état de civilisation plus avancé que je ne l'ai fait.

Le plan que suit Tylor, dans son remarquable ouvrage, *Early History of Mankind*, ressemble plus à celui que je me suis tracé; mais le sujet est si vaste que mon ami, j'en suis certain, ne m'accusera pas d'avoir empiété sur un domaine que ses magnifiques travaux ont presque rendu sien.

Je ne dois pas oublier non plus de citer lord Kames, *History of Man*, et l'*Esprit des lois* de Montesquieu, ouvrages qui présentent un immense intérêt, bien qu'ils aient été écrits à une époque où on connaissait encore moins qu'aujourd'hui les races sauvages.

Les matériaux relatifs à notre sujet, quelque considérables qu'ils

(1) *Esprit des lois*, liv. XXIV, ch. I.

soient, s'augmentent tous les jours. Personne plus que moi ne comprend toutes les qualités qui me manquent pour embrasser une question aussi vaste; cependant, après dix ans d'étude, je désire publier cette partie de mon ouvrage dans l'espoir que ce livre contribuera aux progrès d'une science, qui offre le plus profond intérêt et que les moyens si rapides de communication rendent plus importante encore, puisque nous sommes, pour ainsi dire, journellement en rapport avec des races arrivées à tous les degrés de la civilisation.

Digitized by Google

ORIGINES
DE LA CIVILISATION
ET
ÉTAT PRIMITIF DE L'HOMME.

CHAPITRE PREMIER.

INTRODUCTION.

L'étude des races humaines dans un état de civilisation peu avancé, outre l'importance qu'elle présente dans un empire comme le nôtre, offre, à plusieurs points de vue, un grand intérêt. En effet, la condition sociale, les coutumes des peuples encore sauvages rappellent, sous bien des rapports, quoique non pas absolument, celles de nos propres ancêtres, à une époque fort éloignée ; elles expliquent, dans nos sociétés modernes, bien des coutumes qui n'ont évidemment aucun rapport avec notre état social actuel ; quelques idées même, empreintes pour ainsi dire dans nos esprits, comme les fossiles sont empreints dans le roc ; nous pouvons enfin, par la comparaison, soulever quelque peu le voile épais qui sépare le présent de l'avenir.

Les sauvages qui habitent les différentes parties du monde nous offrent, il est vrai, des exemples de

condition sociale plus grossière, plus archaïque, qu'aucune de celle, si nous devons en croire l'histoire, qui ait existé chez les nations destinés à grandir en civilisation. Mais, chez les nations les plus civilisées même, nous trouvons des traces de barbarie ancienne. Sous ce rapport, l'étude du langage est fort instructive ; les lois, elles aussi, ont souvent une origine fort ancienne et contiennent des symboles, qui ne sont que les reliques de réalités passées. Ainsi l'usage des couteaux de pierre dans certaines cérémonies égyptiennes nous reporte à un temps où ce peuple se servait habituellement d'instruments de pierre. Le mariage par coemption chez les Romains, n'indique-t-il pas une époque dans leur histoire, où l'on achetait habituellement les femmes, comme tant de tribus sauvages le font encore aujourd'hui. Le simulacre de l'enlèvement de la femme dans la cérémonie du mariage, chez tous les peuples, ne peut s'expliquer que par l'hypothèse, que l'enlèvement des femmes était, autrefois, la triste réalité.

Dans des cas tels que ceux que nous venons de citer la continuité est évidente. L'emploi de couteaux de pierre dans certaines cérémonies est évidemment un ancien usage qui s'est perpétué, ce n'est pas une invention; le simulacre de l'enlèvement des femmes dans le mariage a naturellement survécu à la réalité, car nous ne pouvons supposer que la réalité procède du symbole.

L'étude de la vie sauvage a en outre une importance toute particulière pour nous Anglais, citoyens d'un grand empire, qui possède, dans toutes les par-

ties du monde, des colonies dont les habitants indigènes présentent tous les degrés de civilisation. Nos possessions indiennes en sont un exemple frappant. « Nous avons étudié les populations des basses terres, « dit M. Hunter (1), comme conquérant n'a jamais « étudié, ou compris, une race conquise. Nous con- « naissons leur histoire, leurs habitudes, leurs be- « soins, leurs faiblesses, leurs préjugés même ; cette « connaissance intime nous fournit la base de ces in- « dications politiques qui, sous le titre de prévoyance « administrative, de réformes en temps utile, donnent « satisfaction à l'opinion publique. La Compagnie des « Indes orientales ne marchandait ni honneurs, ni « récompenses pécuniaires à quiconque s'efforçait de « comprendre et de décrire les mœurs des peuples « qu'elle gouvernait....

« Le résultat pratique est évident aujourd'hui. « Les administrateurs anglais de l'Inde comprennent « parfaitement les besoins des populations de race « aryenne, ils ignorent absolument ceux des popula- « tions non aryennes. Ils savent avec une admirable « précision comment telle ou telle mesure sera reçue « par les classes élevées, ou purement aryennes de « la population ; ils prévoient avec moins de certi- « tude son effet sur les classes inférieures, ou semi- « aryennes ; mais ils n'osent s'aventurer à prédire « quels en seront les résultats parmi les tribus non « aryennes. Sans la connaissance parfaite d'un peuple, « les calculs politiques sont impossibles. Mais le mal

(1) Hunter, *Non Aryan Languages of India*, p. 2.

« ne s'arrête pas là. Les préjugés ont rempli le vide « laissé par l'ignorance, et le malheur des races non « aryennes n'est pas seulement qu'on ne comprend pas « leurs besoins, c'est surtout qu'on les juge mal. »

Aussi M. Maine, dans son excellent ouvrage sur les « lois anciennes, » dit-il avec beaucoup de raison que « le travail fût-il plus fatigant qu'il ne l'est réel- « lement, ce ne serait cependant pas un travail inu- « tile que de retrouver les germes d'où sont assuré- « ment sorties toutes les considérations morales qui « contrôlent nos actions et dirigent notre conduite « dans nos sociétés modernes. En tant que nous con- « naissons les rudiments de l'état social, ajoute-t-il, « cette connaissance nous vient par trois sortes de « témoignages : les rapports que nous font les obser- « vateurs contemporains sur les peuples moins civi- « lisés que ceux auxquels ils appartiennent eux- « mêmes ; les souvenirs qu'ont gardés certaines races « sur leur histoire primitive ; et enfin les lois an- « ciennes. Les témoignages de la première sorte sont « les meilleurs. Les sociétés n'avançant pas concur- « remment, les progrès, chez chacune d'elles, étant « différents, il y a eu des époques où des hommes « habitués aux observations méthodiques ont pu réel- « lement voir et décrire l'enfance de l'espèce hu- « maine (1). » Puis il cite particulièrement Tacite « qu'il loue de n'avoir pas négligé une occasion sem- « blable, et ajoute : « mais le « De Germaniâ » n'a pas « ressemblé à presque tous les livres célèbres, en ce

(1) Maine, *Ancient Law*, p. 120.

« sens que l'exemple donné par son auteur n'a pas « eu d'imitateurs et ces sortes de témoignages sont « malheureusement en fort petit nombre. »

Ici nous différons complétement d'avis avec M. Maine. A toutes les époques, des observateurs méthodiques ont été en position de voir et de décrire l'enfance de l'espèce humaine et le témoignage de nos voyageurs modernes est de la même nature que celui que nous devons à Tacite. Il est, d'ailleurs, beaucoup à regretter que M. Maine, dans son admirable ouvrage, ne se soit pas plus servi de ces témoignages, car la connaissance des lois et des coutumes des sauvages modernes l'aurait mis à même de renforcer considérablement ses arguments sur certains points, tandis que, je le crois, elle aurait profondément modifié ses vues sur d'autres points. Ainsi il établit comme proposition évidente que « l'organisation des sociétés pri- « mitives eût été impossible, si les hommes n'avaient « considéré comme leurs parents que les membres de « la famille de leur mère, » tandis que je prouverai bientôt, comme Mac Lennan l'a déjà fait remarquer d'ailleurs, que la parenté par les femmes est la coutume la plus ordinaire des tribus sauvages dans toutes les parties du monde.

Mais bien que nos connaissances sur la condition sociale et la condition morale des peuples non civilisés soient beaucoup plus considérables que ne le suppose M. Maine, elles sont loin cependant d'être aussi étendues, aussi certaines, que nous le désirerions. Les voyageurs trouvent naturellement qu'il est beaucoup plus facile de décrire les habitations, les embarcations,

la nourriture, les vêtements, les armes et les instruments des sauvages, que d'arriver à comprendre leurs pensées et leurs sentiments. La condition mentale du sauvage est si différente de la nôtre qu'il est souvent fort difficile de suivre ce qui se passe dans son esprit, ou de comprendre les motifs qui le font agir. Bien des choses lui paraissent naturelles, presque évidentes, alors qu'elles nous produisent une impression toute différente. « Comment! disait un nègre à Burton, faut-« il donc que je meure de faim, quand ma sœur a « des enfants qu'elle peut vendre? »

Les sauvages, il n'en faut pas douter, ont toujours une raison pour faire ce qu'ils font et pour croire ce qu'ils croient, mais il convient d'ajouter que leurs raisons sont souvent fort absurdes. En outre, la difficulté de savoir ce qui se passe dans leur esprit s'augmente considérablement de la difficulté des communications avec eux. Ceci a causé bien des méprises risibles. Ainsi, quand Labillardière demanda aux indigènes des îles des Amis le mot de leur langue signifiant 1 000 000, ils semblent avoir pensé que la question était absurde et lui répondirent par un mot qui apparemment n'a aucune signification; quand il demanda le mot exprimant 10 000 000, ils lui dirent « laoalai » que je n'expliquerai pas; pour 100 000 000, « laounoua », ce qui signifie « absurdité; » pour les nombres plus élevés, ils lui répondirent par certaines expressions grossières qu'il a gravement publiées dans sa table de numération.

Une méprise faite par Dampier eut de plus sérieux résultats. Il avait rencontré quelques Australiens et

redoutait une attaque, puis il ajoute : « Je déchar-
« geai mon fusil pour les effrayer tout en évitant d'en
« tuer aucun; voyant alors que le jeune homme
« qui m'accompagnait courait de grands dangers au
« milieu d'eux, que moi-même j'étais en péril et
« que bien que le coup de fusil les ait d'abord
« quelque peu effrayés, *ils avaient cependant vite*
« *appris à s'en moquer* et qu'ils revenaient sur
« nous en criant : Pooh, pooh, pooh! je pensai qu'il
« était grand temps de recharger mon fusil et d'en
« tuer un, ce que je fis. Les autres, le voyant tomber,
« s'arrêtèrent, mon jeune homme saisit l'occasion
« pour se dégager de leurs mains et venir me re-
« joindre; mon autre compagnon était aussi à mon
« côté, il n'avait rien fait, car il n'était pas armé;
« je partis donc, désolé de ce qui était arrivé et bien
« décidé à ne pas suivre davantage les indigènes (1). »
« Pooh, pooh, » ou « puf, puf » n'est après tout que
le nom que les sauvages comme les enfants donnent
aux fusils.

Les sauvages aiment peu à contredire; c'est encore
là une autre source d'erreurs. Ainsi M. Oldfield (2),
en nous parlant des Australiens, nous dit : « Cette
« habitude qu'ont les sauvages de ne pas contredire
« me gênait beaucoup quand je voulais arriver à
« savoir quelque chose; je connaissais juste assez leur
« langue pour leur faire quelques questions : or comme
« ils me répondaient toujours par l'affirmative, j'étais
« fréquemment obligé de prendre des détours in-

(1) Pinkerton, *Voyages*, vol. XI, p. 473.
(2) *Trans. Ethn. Soc.*, nouvelle série, vol. III, p. 255.

« croyables pour arriver à la vérité. Un jour, un indi-
« gène m'apporta quelques spécimens d'une espèce
« d'eucalyptus ; désirant connaître les habitudes de la
« plante, je lui demandai : « Est-ce un grand arbre? »
« Il me répondit immédiatement que oui. Peu satis-
« fait de la réponse, je lui demandai de nouveau :
« C'est un petit arbrisseau? » « Oui, me répondit-il
« encore. »

En outre, l'esprit du sauvage, comme celui de l'enfant, se fatigue facilement, et alors il répond à tort et à travers, pour ne pas se donner la peine de réfléchir. En parlant des Ahts (Amérique septentrionale), M. Sproat (1) dit : « Il semble ordinairement que
« l'esprit du sauvage soit à moitié endormi; si vous
« lui faites soudainement une question, il faut la lui
« répéter plusieurs fois et parler avec emphase jus-
« qu'à ce qu'il ait bien compris ce que vous voulez lui
« dire. Cela peut venir en partie de ce que nous ne
« parlons qu'imparfaitement leur langage; je ne crois
« cependant pas que ce soit là une explication suffi-
« sante, car on peut observer que le sauvage s'oublie
« quelquefois, même quand il vous fait des commu-
« nications volontaires. Quand son attention est bien
« éveillée, il fait souvent preuve de beaucoup de
« vivacité dans la réplique et d'ingénuité dans le rai-
« sonnement. Mais une courte conversation le fatigue,
« surtout si on lui fait des questions qui exigent de sa
« part quelque effort de pensée ou de mémoire pour y
« répondre. La faiblesse semble alors prendre le

(1) *Scenes and studies of savage life*, p. 120.

« dessus, l'esprit du sauvage vacille, pour ainsi dire,
« et il ne vous répond plus que des mensonges ou
« des absurdités. »

« J'ai souvent demandé à des nègres, dit Park,
« ce que devenait le soleil pendant la nuit, et si le
« lendemain matin nous verrions le même soleil ou
« un soleil différent. Ils considéraient que c'était là
« une question absurde. Le sujet leur paraissait si
« parfaitement en dehors de toutes solutions hu-
« maines, qu'ils ne s'étaient même pas donné la peine
« d'essayer une conjecture ou de faire une hypo-
« thèse (1). »

De semblables pensées sont, en effet, trop abstraites pour l'esprit des sauvages, et leur infériorité, sous le rapport de l'intelligence, est si grande, qu'il nous est difficile de nous en faire une idée.

M. Dalton, qui a visité l'intérieur de Bornéo, nous raconte qu'il y a trouvé des sauvages (2) « vivant ab-
« solument dans l'état de nature ; ils n'ont ni cultures,
« ni demeures; ils ne mangent ni riz, ni sel; ils ne
« s'associent pas les uns avec les autres, mais errent
« dans les bois comme des bêtes fauves ; l'homme
« enlève une femme et ils s'accouplent dans la forêt.
« Quand les enfants sont assez grands pour trouver
« seuls leur nourriture, homme et femme se sépa-
« rent ordinairement sans jamais songer davantage
« l'un à l'autre. Ils passent la nuit sous un gros arbre
« dont les branches descendent jusqu'à terre; ils at-

(1) Park, *Travels*, vol. I, p. 265.
(2) Moor, *Notices of the Indian Archipelago*, p. 49. Voir aussi Keppel, *Expedition to Borneo*, vol. II, p. 10.

« tachent les enfants à ces branches dans une espèce « de filet, et allument un grand feu autour de l'arbre « pour éloigner les bêtes fauves et les serpents. Ils se « couvrent avec un morceau d'écorce dont ils se « servent aussi pour envelopper leurs enfants; cette « écorce est douce et chaude, mais laisse passer la « pluie. Les autres Dyaks regardent ces malheu- « reuses créatures comme des bêtes fauves et les « traitent en conséquence. »

Lichtenstein décrit un Bosjesman qui « présentait « la vraie physionomie du petit singe bleu de la Ca- « frerie. La vivacité de ses yeux, la flexibilité de ses « sourcils, rendaient cette comparaison frappante.... « Les narines et les coins de la bouche, que dis-je, les « oreilles même, remuaienti nvolontairement.... D'un « autre côté, il n'y avait pas un seul trait dans tout « son visage qui indiquât la conscience d'une intel- « ligence, si bornée qu'elle fût (1). »

Dans ces circonstances on ne peut s'étonner que nous ayons les récits les plus contradictoires sur le caractère et l'intelligence des sauvages. Néanmoins, en comparant les récits de différents voyageurs, on peut, dans une certaine mesure, éviter bien des erreurs; ce qui nous y aide d'ailleurs beaucoup, c'est la similitude remarquable qui existe entre les différentes races. Cette similitude est si frappante, que différentes races, arrivées au même degré de développement, offrent souvent plus de traits de ressemblance l'une avec l'autre, que la même race à des époques différentes de son histoire.

(1) Lichtenstein, vol. II, p. 224.

Quelques idées qui, tout d'abord, nous semblent fantastiques et inexplicables, sont cependant fort répandues. Ainsi, chez bien des races, il est absolument défendu à une femme de parler à son gendre. Franklin (1) nous dit que chez les Indiens de l'Amérique à l'extrême Nord « il est extrêmement indécent qu'une belle-mère parle à son gendre, ou même se permette de le regarder; quand elle a quelque communication à lui faire, elle doit lui tourner le dos et ne s'adresser à lui que par le médium d'une troisième personne. »

Plus au Sud, chez les Omahaws, « ni le beau-père ni la belle-mère n'ont aucune communication directe avec leur gendre; lui, de son côté, dans aucune occasion, ne converse immédiatement avec eux, bien qu'aucune brouille n'existe entre eux; ni les uns ni les autres ne voudraient, pour tout au monde, prononcer leurs noms en société, ou même se regarder en face; toute conversation qui s'échange entre eux doit passer par le médium d'une tierce personne (2). »

Harmon rapporte que la même coutume règne chez les Indiens à l'orient des montagnes Rocheuses.

Selon Baegert (3), chez les Indiens de la Californie, « le gendre n'a pas la permission, pendant quelque temps, de regarder sa belle-mère, ni les proches parentes de sa femme, il doit se ranger de côté ou se cacher quand il rencontre ces femmes. »

Lafitau (4) constate la même coutume chez presque

(1) *Journey to the Shores of the Polar Sea*, vol. I, p. 137.
(2) James, *Expedition to the Rocky Mountains*, vol. I, p. 232.
(3) *Account of California*, 1773. Traduit par Rau dans les *Smithsonian Rep.* pour 1863-64, p. 368.
(4) *Mœurs des Sauvages américains*, vol. 1, p. 576.

tous les Indiens de l'Amérique septentrionale. Nous la trouvons chez les Crees et les Dacotahs, et dans la Floride. Selon Rochefort elle existe chez les Caraïbes et, dans l'Amérique du Sud, chez les Arawaks.

En Asie, chez les Mongols et les Kalmouks, une femme ne doit pas parler à son beau-père ni s'asseoir en sa présence. Chez les Ostiakes (1) de Sibérie, « une « fille mariée évite autant qu'il lui est possible la « présence du père de son mari, tant qu'elle n'a pas « d'enfants; et le mari, pendant ce temps, n'ose pas pa- « raître devant la mère de sa femme. S'ils se ren- « contrent par hasard, le mari lui tourne le dos, et « la femme se couvre le visage. On ne donne point « de nom aux filles Ostiakes; lorsqu'elles sont ma- « riées, les hommes les nomment Imi, femmes. Les « femmes par respect pour leurs maris, ne les ap- « pellent pas par leur nom; elles se servent du mot « de Tahé, hommes. »

Dubois rapporte que dans certains districts de l'Indoustan une femme « ne doit pas parler à sa belle- « mère. Quand on lui prescrit quelque chose, elle « montre par signes seulement qu'elle a compris; » coutume, ajoute-t-il sarcastiquement, « bien faite pour assurer la tranquillité domestique (2). »

En Chine, selon Duhalde, le beau-père, après le jour des noces, « ne revoit plus jamais la figure de sa belle-fille; il ne lui rend jamais visite (3), » et « si par ha-

(1) Pallas, vol. IV, pp. 71, 577. Il constate qu'il a trouvé la même coutume chez les Samoyèdes, *loc. cit.* p. 99.

(2) *On the people of India*, p. 235.

(3) Astley, *Collection of Voyages*, vol. IV, p. 91.

« sard il la rencontre, il se cache. » La même coutume règne à Bornéo et dans les îles Viti. En Australie, Eyre constate qu'un homme ne doit jamais prononcer le nom de son beau-père, de sa belle-mère ou de son gendre.

Dans l'Afrique centrale, Caillié (1), raconte « qu'à « partir de ce moment le fiancé ne doit plus voir le père « et la mère de sa future femme; il fait tout son possi- « ble pour les éviter, et si, par hasard, ils l'aperçoi- « vent, ils se couvrent la face comme si tous liens d'ami- « tié étaient rompus entre eux. J'essayai en vain de dé- « couvrir l'origine de cette singulière coutume; la seule « réponse que je pus obtenir fut « c'est notre cou- « tume. » Elle s'étend d'ailleurs au delà des parents : si « le fiancé appartient à un camp différent, il évite tous « les habitants du camp de sa fiancée, à l'exception « de quelques amis intimes qu'on lui permet de visiter. « On lui élève ordinairement une petite tente dans « laquelle il reste enfermé toute la journée, et s'il est « obligé de sortir, ou de traverser le camp, il se couvre « le visage. Il ne lui est pas permis de voir sa fiancée « pendant le jour, mais, quand tout le monde est cou- « ché, il se rend secrètement dans sa tente et reste avec « elle jusqu'au point du jour. » Enfin, chez les Bosjesmans, à l'extrémité méridionale de l'Afrique, Chapman a observé exactement la même chose, cependant aucun de ces observateurs ne savait combien générale est cette coutume.

M. Tylord, qui discute fort ingénieusement ces coutumes dans son « Histoire de l'homme pendant l'anti-

(1) *Travels to Timbuctoo*, vol. I, p. 94.

quité, » remarque qu'il est fort difficile d'imaginer quel état de choses a pu leur donner naissance, et, autant que je le sache, personne n'a essayé de les expliquer. Dans le chapitre sur le mariage j'essayerai d'indiquer comment, selon moi, elles se sont produites et répandues.

Une autre coutume fort curieuse est celle connue en Béarn sous le nom de la Couvade. Tout Européen qui n'a pas étudié les habitudes d'autres races affirmerait probablement, qu'à la naissance d'un enfant, c'est la mère qui se met au lit et qu'on entoure de soins. Il n'en est pas ainsi. Chez bien des peuples, c'est le père et non pas la mère qui se met entre les mains du médecin à la naissance de l'enfant.

Eh bien, cette coutume qui nous paraît si singulière existe dans presque toutes les parties du monde. Commençons par l'Amérique méridionale. Dobritzhoffer nous dit que « à peine avez-vous appris qu'une femme « est accouchée, vous voyez le mari au lit, couvert de « nattes et de peaux, de peur des courants d'air, jeû- « nant, seul, s'abstenant religieusement de certaines « viandes pendant plusieurs jours ; vous jureriez que « c'est lui qui vient d'accoucher.... j'avais entendu par- « ler de cette coutume et m'en étais moqué, ne pen- « sant pas que je puisse jamais croire à une telle folie, « et j'étais convaincu que c'était un conte fait à plai- « sir. Cependant je l'ai vu, de mes yeux vu, chez les « Abipones. »

Au Brésil, chez les Coroados, selon Martius, « aus- « sitôt que la femme est évidemment enceinte ou vient « d'accoucher, l'homme se retire. Avant la naissance « le mari et la femme observent un régime fort strict

« et s'abstiennent pendant quelque temps de la chair « de certains animaux. Ils mangent principalement « du poisson et des fruits (1). »

Plus au Nord, dans la Guyane, M. Brett (2) observe que « les hommes chez les Acawoio et les Caraïbes « quand ils attendent l'accouchement de leur femme, « s'abstiennent de certaines sortes de viandes, de peur « que, s'ils venaient à en manger, l'enfant qui va naî- « tre ne s'en ressente mystérieusement. Ainsi ils re- « poussent l'*acouri* (ou agouti) de peur que, comme « ce petit animal, l'enfant ne soit maigre; l'*haimara*, « de peur qu'il ne soit aveugle, l'enveloppe extérieure « de l'œil de ce poisson ressemblant à une cataracte; « le *labba*, de peur que la bouche de l'enfant ne s'al- « longe en avant comme les lèvres du labba, ou qu'elle « ne soit couverte de taches comme elles, ces taches « devenant des ulcères; le *marudi*, de peur que l'en- « fant ne vienne mort-né, le cri de cet oiseau étant un « signe de mort. A la naissance de l'enfant, l'ancienne « coutume indienne veut que le père se couche dans « son hamac; il y reste quelques jours, comme s'il « était malade, et y reçoit les visites de félicitations et « de condoléance de ses amis. J'ai eu occasion d'ob- « server cette coutume; un homme, en excellente « santé, reposait dans son hamac, entouré de femmes « qui prenaient de lui tous les soins imaginables, « pendant que la mère du nouveau-né faisait la cui- « sine sans que personne fît attention à elle. »

Bien d'autres voyageurs, entre autres Du Tertre, Giliz,

(1) Spix et Martius, *Voyages au Brésil*, vol. II, p. 247.
(2) Brett, *Indian Tribes of Guiana*, p. 355.

Biet, Fermin, en un mot presque tous ceux qui ont écrit sur les sauvages de l'Amérique du Sud, confirment l'exactitude des renseignements que l'on vient de lire.

Au Groënland, après l'accouchement de la femme, « le mari ne doit pas travailler pendant quelques semai- « nes; il ne doit pas non plus se livrer au commerce (1).» Au Kamschatka, le mari ne doit se livrer à aucune occupation pénible pendant les quelques semaines qui précèdent la naissance de l'enfant. La même coutume existe chez les Chinois du Yunnan occidental, chez les Dyaks de Bornéo, dans le Nord de l'Espagne, en Corse et dans le Sud de la France, où elle s'appelle « faire la couvade.» Tout en pensant avec M. Tylor (2) que cette curieuse coutume a un grand intérêt ethnologique, je ne puis partager son opinion, quand il la regarde comme une preuve que les races qui l'ont adoptée appartiennent à une variété distincte de l'espèce humaine. Je crois au contraire qu'elle a surgi d'une façon indépendante dans plusieurs parties du monde.

Il est bien évident qu'une coutume si ancienne, si répandue, doit trouver son origine dans quelque idée qui satisfait l'esprit du sauvage. On a essayé plusieurs explications. Le professeur Max Müller (3), dans son ouvrage intitulé : « Chips from a German Workshop, » dit : « Il est clair que le pau- « vre mari a d'abord été tyrannisé par toutes ses « parentes, puis effrayé, et a été enfin amené à la su-

(1) Egede, *Greenland*, p. 196.
(2) *Loc. cit.*, p. 296.
(3) *Chips from a German Workshop*, vol, II, p. 281.

« perstition par la terreur. Il a commencé par se faire « martyr et en est arrivé à se rendre réellement ma- « lade, ou à prendre le lit pour se défendre contre les « récriminations des femmes. Quelqu'étrange, quel- « qu'absurde que puisse, à première vue, paraître la « couvade, il y a là, croyons-nous, un sentiment qui « doit avoir toutes les sympathies des belles-mè- « res. » Lafitau (1) y voit un vague souvenir du pé- ché originel et rejette l'explication des Caraïbes et des Abipons, qui, selon moi, est la vraie ; ces peuples pensent que si le père se livrait à des travaux manuels, ou ne se mettait pas à la diète, « cela ferait « mal à l'enfant, et que cet enfant participerait à tous « les défauts naturels des animaux dont le père aurait « mangé. »

Cette idée qu'un homme participe au caractère de l'animal qu'il mange est d'ailleurs fort répandue. Ainsi les Malais de Singapore recherchent beaucoup la chair du tigre, non pas parce qu'ils l'aiment, mais parce qu'ils croient qu'un homme qui mange du tigre, « acquiert la sagacité, ainsi que le courage de cet « animal (2). »

« Les Dyaks de Bornéo ont de grands préjugés « contre la chair du daim, que les hommes ne doivent « pas manger, mais qu'on permet aux femmes et aux « enfants. Ils croient que si les guerriers mangeaient « de la chair du daim, ils deviendraient aussi peu « courageux que lui (3). »

(1) *Mœurs de Sauvages américains*, vol. I, p. 259.
(2) Keppel, *Visit to the Indian Archipelago*, p. 13.
(3) Keppel, *Expedition to Borneo*, vol. 1, p. 231.

« Dans l'antiquité, ceux qui désiraient avoir des « enfants mangeaient des grenouilles, parce qu'elles « déposent un grand nombre d'œufs (1). »

Les Caraïbes ne veulent manger ni cochons, ni tortues, de peur que leurs yeux ne deviennent aussi petits que ceux de ces animaux (2). Les Dacotahs mangent le foie du chien afin d'acquérir la sagacité et le courage de cet animal (3). Les Arabes attribuent aussi le caractère passionné et rancunier de leurs compatriotes à l'usage de la chair du chameau (4).

Tylor (5) raconte « qu'un négociant anglais à « Shanghai, à l'époque de l'attaque des Tæpings, ren- « contra un jour son domestique chinois portant un « cœur sanglant, et lui demanda ce que c'était. C'est « le cœur d'un rebelle, répondit le Chinois, et je vais « le manger pour me rendre brave. » Les Nouveaux-Zélandais, après avoir fait baptiser leurs enfants, avaient coutume de leur faire avaler des cailloux, pour que leur cœur devînt dur et qu'il leur fût impossible de ressentir aucune pitié (6).

Le cannibalisme lui-même provient quelquefois de cette idée, et les Nouveaux-Zélandais mangent leurs plus formidables ennemis en partie pour cette raison. C'est en vertu d'une déduction à peu près semblable que l'on supposait que la fleur de l'eufraise était

(1) Inman, *Ancient faiths in Ancient Names*, p. 383.
(2) Müller, *Geschichte der Americanischen Urreligionen*, p. 221.
(3) Schoolcraft, *Indian tribes*, vol. II, p. 80.
(4) Astley, *Collection of voyages*, vol. II, p. 143.
(5) Tylor, *Early hist ry of man*, p. 131.
(6) Yate, *New Zealand*, p. 82.

bonne pour les maladies d'yeux, parce que cette fleur ressemble un peu à un œil.

L'idée nous semble absurde. Elle ne semble pas aussi absurde aux enfants. Je me rappelle avoir entendu une petite fille dire à son frère : « Si tu man-« ges tant d'oie tu deviendras tout à fait bête, » et il y a sans doute fort peu d'enfants qui ne croiraient pas cette induction toute légitime.

Les Esquimaux, pour la même raison, « se procu-« rent de vieux morceaux des semelles de nos souliers « et les font porter aux femmes stériles, qu'ils veulent « rendre fécondes ; ils pensent que notre nation est « plus féconde que la leur, que notre corps est plus « solidement bâti, et ils croient que nos qualités cor-« porelles se communiquent à nos vêtements (1). »

En un mot, pas plus que nous, les sauvages n'agissent sans raison, quoique leurs raisons soient souvent mauvaises, et puissent nous sembler singulièrement absurdes. Ainsi, ils ont grand'peur de faire faire leur portrait. Plus le portrait est ressemblant, plus le modèle a de sujets de craintes; car ils pensent qu'on ne peut mettre tant de vie dans la copie qu'aux dépens de l'original. Un jour qu'il était fort tourmenté par quelques Indiens, Kane s'en débarrassa immédiatement en les menaçant de faire leurs portraits s'ils restaient auprès de lui. Catlin nous raconte à ce sujet une anecdote fort amusante, en même temps qu'elle est fort triste. Un jour il faisait de profil le portrait d'un chef nommé Mahtocheega ; ce portrait de profil exci-

(1) Egede, *Greenland*, p. 198.

tait beaucoup de curiosité parmi les Indiens : « Pour-« quoi laisser de coté la moitié de la figure ? deman-« daient-ils : Mahtocheega n'a jamais craint de re-« garder un blanc en face. » Mahtocheega lui-même ne sembla pas se trouver offensé, mais Shonka, « le Chien » s'empara de cette idée pour le mortifier. « L'Anglais « sait bien, dit-il, que vous n'êtes que la moitié d'un « homme; il n'a peint que la moitié de votre figure « parce qu'il sait que le reste ne vaut rien.» Ceci amena un combat pendant lequel le pauvre Mahtocheega fut tué, et la balle qui le frappa à mort l'atteignit justement dans la partie de la figure omise sur le portrait.

Ceci fut très-malheureux pour M. Catlin qui eut beaucoup de peine à s'échapper, et qui, pendant quelques mois, manqua plusieurs fois de perdre la vie; l'affaire ne fut d'ailleurs tout à fait arrangée pour lui que quand Shonka et son frère eurent été tous deux tués pour venger la mort de Mahtocheega.

Franklin rapporte aussi que les Indiens de l'Amérique Septentrionale « aiment beaucoup les tableaux, « et regardent comme d'excellents talismans tous ceux « qu'ils peuvent se procurer, quelque mal exécutés « qu'ils soient (1). »

Les indigènes de Bornou ont la même horreur des portraits, ils disent : « qu'ils n'aiment pas cela ; « que leur sheik ne l'aime pas; que c'est un péché; et « je suis sûr, par l'impression produite, que nous au-« rions beaucoup mieux fait de ne pas montrer notre « album (2). » Sir A. de C. Brooke dit dans ses Voyages

(1) *Voyage to the Polar Seas*, II, 6.
(2) Denham, *Travels in Africa*, vol. I, p. 275.

en Laponie (1): « Je voyais clairement que beaucoup « d'entre eux s'imaginaient que ce que je faisais tenait « de la magie; aussi étaient-ils inquiets jusqu'à ce que « quelques marchands les eussent rassurés. Il s'en « présenta un exemple un matin : un Lapon frappa à « la porte de ma chambre et entra, comme ils le font « ordinairement, sans autres cérémonies. Venu pour « affaires d'Alten à Hammerfest, la curiosité l'avait « poussé avant son départ à aller rendre visite à l'An- « glais. Je lui donnai à boire, ce qui le mit tout à fait « à son aise ; je pris alors mon crayon pour faire son « portrait. Sa contenance changea immédiatement et « prenant sa casquette il était sur le point de me quit- « ter abruptement, sans que je pusse conjecturer la « cause de ce brusque départ. Comme il ne parlait que « sa langue je dus avoir recours à un interprète; je « sus alors qu'il avait compris ce que je voulais faire, « et qu'il craignait qu'en ayant son portrait je n'ac- « quisse sur lui un pouvoir, ou une influence, qui « pouvait lui être fatal. Il refusa donc de me laisser « faire, désirant tout au moins retourner auparavant « à Alten pour en demander la permission à son « maître. » M. Ellis constate l'existence d'un même sentiment à Madagascar (2).

Il n'y a guère lieu de s'étonner que pour le sauvage l'écriture tienne encore plus de la magie que le dessin. Carver, par exemple, permettait aux Indiens de l'Amérique septentrionale d'ouvrir un livre aussi souvent et à quelque endroit que ce fût, puis il leur

(1) Brooke, *Lapland*, p. 354.
(2) *Three Visits to Madagascar*, p. 358.

disait le nombre des pages. « Ils ne pouvaient, « dit-il, s'expliquer mon savoir qu'en supposant que « le livre était un esprit qui m'indiquait les réponses « à tout ce que je lui demandais (1). »

Le père Baegert raconte (2) « qu'un certain mis- « sionnaire envoya un indigène à un de ses collègues « pour lui porter quelques pains, il lui remit aussi « une lettre constatant le nombre de ces pains. Le mes- « sager mangea une partie de pain, remit la lettre et « son vol fut par conséquent découvert. Une autre fois « on le chargea encore de porter quatre pains, il en « mangea deux, mais pendant qu'il le faisait il cacha, « sous une pierre, la lettre dont il était chargé, « croyant, cette fois, que son vol ne serait pas dé- « couvert puisque la lettre ne l'avait pas vu manger « les pains. »

Plus au nord, les Minatarrees, voyant Catlin lire avec attention un exemplaire du « New-York Commercial advertiser, » ne savaient que penser; ils conclurent enfin que c'était un talisman pour les maux d'yeux et l'un d'eux l'acheta à un prix fort élevé (3).

Cet emploi de l'écriture comme médicament est fort répandu en Afrique, où les prêtres et les sorciers écrivent une prière sur un morceau de bois, la lavent et font boire l'eau au malade.

Caillié (4) rencontra un homme qui avait une grande réputation de sainteté et qui se procurait les moyens d'existence en écrivant des prières sur une

(1) *Travels*, p. 255.
(2) *Smithsonian Report*, 1864, p. 379.
(3) *American Indians*, vol. II, p. 92.
(4) *Voyages*, vol. I, p. 262.

planche, les lavait, puis vendait l'eau dont il s'était servi. On répandait cette eau sur différents objets et on espérait ainsi les embellir ou les protéger.

Mungo-Park dans une certaine occasion mit cette idée à profit. « Un Bambarran, dit-il, ayant appris « que j'étais chrétien pensa de suite à se procurer un « talisman; dans ce but il m'apporta son *Walha*, ou « planche à écrire, m'assurant qu'il me donnerait du « riz pour mon souper si je voulais lui écrire un ta- « lisman pour le protéger contre les méchants.

« La proposition était trop importante pour moi « pour que je la refusasse. Je couvris donc sa « planche d'écriture des deux côtes, depuis le haut « jusqu'en bas, et mon propriétaire pour être certain « d'avoir toute la force du talisman lava l'écriture « avec un peu d'eau, dans une calebasse, puis, après « avoir marmotté quelques prières, but cette drogue « puissante; après quoi, de peur qu'un seul mot ne lui « ait échappé, il lécha la planche jusqu'à ce qu'elle « fût sèche (1). »

En Afrique les prières écrites pour servir de médicaments ou d'amulettes sont ordinairement des sentences tirées du Coran. Il est admis qu'elles ne protégent pas contre les armes à feu, mais ceci ne diminue en rien la foi qu'on a dans ces remèdes, parce que, dit-on, les armes à feu n'étant pas inventées au temps de Mahomet, il n'avait naturellement pas imaginé de spécifique contre elles (2).

Atkinson nous dit que chez les Kirghiz, les Mullas

(1) Park, *Travels*, vol. I, p. 357. Voir aussi p. 56.
(2) Astley, *Collection of Voyages*, vol. II, p. 35.

vendent de semblables amulettes moyennant un mouton pour chaque bout de papier (1).

En un mot, la science de la médecine, tout comme l'astronomie et la religion, prend chez les sauvages le caractère de la magie.

Les Cafres « attribuent toutes les maladies à trois « causes : un charme que vous a jeté un ennemi; la « colère de certains êtres qui semblent demeurer dans « les rivières; le pouvoir des mauvais esprits (2). » Dans la Guinée, les médecins indigènes peignent le corps de leurs malades de différentes couleurs en l'honneur de l'esprit (3).

Le sauvage ignore quelles sont les causes qui soutiennent la vie, il ignore l'anatomie et la physiologie; aussi ne comprend-il rien à la vraie nature de la maladie. Bien des peuplades ne croient pas à la mort naturelle et si un homme, quelque vieux qu'il soit, vient à mourir sans être blessé, on attribue toujours sa mort à la magie. Aussi quand un sauvage est malade accuse-t-il toujours de ses souffrances quelque ennemi caché dans son corps, ou quelque objet étranger, et cette idée amène un mode de traitement particulier que sa simplicité et son universalité rendent fort curieux.

« Une chose remarquable chez les médecins Abi- « pons (Paraguay), dit le Père Dobritzhoffer (4), c'est « qu'ils traitent toutes les maladies de la même façon. « Examinons ce traitement. Ils appliquent leurs lèvres

(1) *Siberia*, p 310.
(2) Lichtenstein, vol. I, p. 255.
(3) Astley, *Collection of Voyages*, vol. II, p. 439.
(4) *History of the Abipones*, vol. II, p. 249.

« à la partie malade et la sucent, crachant après cha-
« que succion. A intervalles ils tirent leur haleine du
« fond même de leur poitrine et soufflent sur la partie
« malade du corps. Ils répètent alternativement ces
« succions et ces exhalaisons.... Ce mode de traitement
« est en usage chez tous les sauvages du Paraguay et
« du Brésil que je connais, et, selon le père Jean Grillet,
« chez les Indiens Galibes.... Les Abipons, encore plus
« déraisonnables, pensent que ces succions débarras-
« sent le corps de toutes les causes de maladie. Les
« jongleurs encouragent constamment cette croyance
« par de nouveaux artifices; car, quand ils se prépa-
« rent à sucer un homme malade, ils cachent dans
« leur bouche des épines, des insectes, des vers, puis
« les crachent après avoir sucé pendant quelque temps,
« en disant au malade: Voici la cause de votre mala-
« die. A cette vue le malade se sent mieux, car il
« pense que l'ennemi qui le tourmentait est enfin ex-
« pulsé. »

A première vue, on serait presque disposé à croire que quelqu'un s'est amusé aux dépens du bon père, mais nous retrouvons le même mode de traitement chez d'autres races. Martius nous dit que le traitement des malades chez les Guaycurus (Brésil) est « très-simple; il consiste principalement en fumiga-
« tions et en succions de la partie malade; puis le
« Payé crache dans un trou comme s'il voulait rejeter
« le mauvais principe qu'il a sucé et l'enterrer (1) ! »

Dans la Guyane anglaise, selon M. Brett, « si le malade est assez fort pour « supporter la maladie,

(1) *Travels in Brazil*, vol. II, p. 77.

« l'excitation, le bruit, la fumée du tabac, qui l'en-
« veloppe quelquefois tout entier, et que le sorcier
« observe des signes de mieux, ce dernier prétend ex-
« traire la cause de la maladie en suçant la partie
« malade. Après bien des momeries il tire de sa
« bouche quelque substance étrangère, telle qu'une
« épine, un gravier, une arête de poisson, une serre
« d'oiseau, une dent de serpent, ou un fil de métal,
« que quelque méchant yauhahu a du insérer dans
« la partie malade (1). »

Le Père Baegert rapporte que les sorciers de la Californie soufflent sur les malades, puis leur font des succions, et finissent par leur montrer quelque petit objet, leur assurant qu'ils viennent de l'extraire et que c'était là la cause de leur maladie. Wilkes décrit ainsi une scène qui s'est passée en sa présence à Wallawalla sur le fleuve Columbia : « Le
« médecin, qui était une femme, se penchant sur le
« malade commença à lui sucer le cou et différents en-
« droits de la poitrine pour arriver plus vite à extraire
« le mauvais esprit. De temps en temps elle paraissait
« attirer à elle quelque partie de la maladie et alors
« elle s'évanouissait. Le lendemain matin elle suçait
« encore la poitrine de l'enfant.... L'influence sur le
« gamin était telle qu'en effet il semblait mieux.... La
« dernière fois que M. Drayton vit la femme médecin,
« elle lui montra une pierre de la grosseur environ d'un
« œuf d'oie et lui dit que c'était la cause de la maladie
« qu'elle avait extraite du corps de l'enfant (2). »

(1) Brett, *Indian Tribes of Guiana*, p. 364.
(2) *United states Exploring Expedition*, vol. IV, p. 400.

Les Indiens des Prairies attribuant toutes les maladies à une cause unique : la présence d'un mauvais esprit qu'il faut chasser; les traitent toutes aussi de la même façon. Le médecin ou sorcier essaye de chasser le mauvais esprit : « D'abord au moyen de certaines « incantations et de certaines cérémonies qui ont pour « but de lui assurer l'aide de l'esprit ou des esprits qu'il « adore; puis, au moyen de toutes sortes de bruits ter- « ribles, de gestes et de succions faites avec la bouche « sur l'endroit malade (1). » En parlant des Indiens de la baie d'Hudson, Hearne dit : « Il est nécessaire de « faire remarquer qu'ils n'emploient aucuns médica- « ments pour les affections internes ou externes; tous « leurs traitements consistent en jongleries. Dans les « cas ordinaires, ils soufflent sur la partie malade et « la sucent, le tout entremêlé de chants (2). »

A l'extrême nord, chez les Esquimaux, Crantz nous dit « que les vieilles femmes ont coutume d'ex- « traire d'une jambe enflée un paquet de cheveux ou « des morceaux de cuir; elles le font en suçant avec « leur bouche qu'elles avaient eu soin de garnir de ces « objets avant de commencer l'opération (3). » Si un Lapon est malade, les sorciers du pays lui sucent le front, et lui soufflent à la figure, prétendant le guérir ainsi.

Chapman a observé une coutume semblable dans l'Afrique méridionale : « Un homme ayant été blessé, « notre ami suça la plaie, puis.... il sortit de sa bou-

(1) Schoolcraft, *Indian Tribes*, vol. I, p. 250.
(2) *Voyage to the Northern Ocean*, p. 189.
(3) *History of Greenland*, vol. I, p. 214.

« che un morceau de quelque substance qu'il suppo-
« sait être la cause de la maladie (1). »

L'ex-gouverneur Eyre écrit dans son intéressant ouvrage sur l'Australie que : « toutes les maladies « étant attribuées à la magie, les sorciers possèdent « seuls le pouvoir de les guérir. Quelquefois ils ap- « pliquent la bouche à la partie du corps où est la souf- « france, sucent jusqu'à ce qu'ils fassent jaillir du sang, « puis appliquent des feuilles vertes sur l'endroit sucé. « Outre le sang qui provient de ses gencives, le sorcier « rejette ordinairement un os, qu'il déclare avoir ex- « trait de la partie malade ; dans d'autres occasions ils « soutirent la maladie sous une forme invisible et pré- « tendent la jeter dans l'eau ou dans le feu (2). »

Ainsi donc nous retrouvons dans le monde entier ce mode de traitement primitif, qui consiste à sucer la partie malade pour en faire sortir le mal et peut-être les traces en restent-elles encore au milieu de nous, dans ces coutumes charmantes avec les enfants : « Viens que je t'embrasse et tu seras guéri? »

Les Australiens ont un autre remède fort curieux : ils entourent d'une ficelle le front ou le cou du malade, « un ami prend le bout de la ficelle et s'en « frotte les lèvres jusqu'à ce que le sang coule. Ils « supposent que ce sang provient du malade et qu'il « arrive aux lèvres le long de la ficelle (3). »

Presque tous les peuples peu avancés en civilisation ont une grande aversion pour les jumeaux. Dans

(1) *Travels in Africa*, vol. II, p. 45.
(2) *Discoveries in Central Australia*, vol. II, p. 360. Voir aussi Oldfield, *Trans. Ethn. Soc.*, nouvelle série, vol. III, p. 243.
(3) *English Colony in New South Wales*, pp. 363, 382.

l'île de Bali (1) (près de Java), « les indigènes ont la « singulière idée, quand une femme accouche de ju- « meaux, que c'est un très-mauvais présage; dès « qu'on le sait, la femme, son mari et ses enfants sont « obligés d'aller vivre, pendant un mois, au bord de « la mer, ou parmi les tombeaux, pour se purifier, « après quoi ils reviennent dans le village et doivent « offrir un sacrifice. Ainsi, ils considèrent comme un « malheur une preuve de fécondité chez la femme, et « la pauvre mère et les enfants nouveau-nés sont ex- « posés en plein air à toutes les inclémences de la sai- « son juste au moment où il leur faudrait le plus de « soins. » Cette idée est loin d'être particulière à cette île.

Chez les Khasias de l'Indoustan (2), « quand il « naît des jumeaux on en tue ordinairement un; ils « considèrent que c'est un malheur et une dégrada- « tion d'avoir des jumeaux, car c'est s'assimiler, pen- « sent-ils, aux animaux. »

Au Japon (3), chez les Ainos, quand il naît des jumeaux, on détruit toujours un des deux enfants. A Arebo dans la Guinée, Smith et Bosman (4) nous disent que, quand une femme met au monde des jumeaux, on tue et les enfants et la mère. « Dans la province de Nguru, dépendant de l'empire d'Unyanyembé, la loi ordonne de tuer les jumeaux et de les jeter à l'eau dès qu'ils sont nés, de peur que la

(1) Moor, *Notices of the Indian Archipelago*, p. 96.
(2) Steel, *Trans Ethn. Soc.*, nouvelle série, vol. VII, p. 308.
(3) Bickmore, *Proc. Bost. Soc. of Nat. Hist.* 1867.
(4) *Voyage to Guinea*, p. 233. Pinkerton, vol. XV, p. 526. Ailleurs, dans la Guinée, les jumeaux sont les bienvenus.

sécheresse, les inondations et la famine ne désolent le pays. Si quelqu'un essayait de cacher la naissance de jumeaux, la famille entière serait massacrée (1). »

Les indigènes de l'Amérique (2) tuent aussi un des deux enfants, avec l'idée qu'un enfant fort vaut mieux que deux enfants faibles.

Ce n'est cependant pas là, je crois, la cause générale du préjugé contre les jumeaux; c'est plutôt l'idée curieuse qu'un homme ne peut avoir qu'un seul enfant, de telle sorte que la naissance de jumeaux implique une infidélité de la femme. Ainsi dans l'introduction du vieux roman du chevalier Assigne, ou chevalier du Cygne (le roi et la reine sont assis ensemble sur un mur) :

« Le roi regarda en bas du mur et vit une pauvre « femme assise à la porte, avec deux enfants devant « elle, tous deux nés en même temps; et il se détourna « et laissa tomber des larmes. Puis il dit à la reine : « Voyez-vous là-bas cette pauvre femme, elle est en- « combrée de deux jumeaux et cela me fait de la « peine, et je voudrais lui porter aide. » La reine « répondit : « Non, et ce n'est pas bien, car il faut « un homme pour un enfant et deux femmes pour « deux; ou autrement c'est chose singulière, car je « pense que chaque enfant a un père, combien y en « a-t-il donc eu (3)? »

(1) Speke, *Discovery of the Source of the Nile*, pp. 541-42.
(2) Lafitau, vol. I, p. 592.
(3) *The Romance of the chevelere Assigne*, publiée par H. H. Gibbs, Esqre, Trübners, 1868.

Depuis que j'ai lu ce passage j'ai appris que la même idée existe dans la Guinée (1).

Il y a chez les sauvages des idées fort curieuses provenant de ce fait que, comme ils ne peuvent agir sans la vie, ils attribuent la vie, même aux objets inanimés. Platon avait supposé que le monde a une âme, puisque tout ce qui se meut doit en avoir une. Hearne nous dit que les Indiens de l'Amérique septentrionale préfèrent un hameçon avec lequel on a pris un gros poisson, à une poignée de hameçons qui n'ont pas encore servi; et qu'ils ne mettent jamais deux filets ensemble, de peur qu'ils ne soient jaloux l'un de l'autre (2).

Les Bosjesmans pensaient que la grosse voiture de Chapman était la mère de ses plus petites; « ils mé-
« prisent une flèche qui a une fois manqué le but;
« ils donnent au contraire une valeur double à celle
« qui a porté. Ils aiment donc mieux faire de nou-
« velles flèches, quelque peine que cela leur donne,
« que de ramasser celles qui n'ont pas porté pour s'en
« servir de nouveau (3). »

Les indigènes de Tahiti semèrent quelques clous de fer que leur avait donnés le capitaine Cook, dans l'espoir qu'ils pousseraient. Ils croient aussi que
« non-seulement tous les animaux, mais les arbres,
« les fruits et même les pierres ont des âmes, qui à leur
« mort, ou quand ils sont consumés ou brisés, remon-

(1) Astley, *Collection of voyages*, vol. III, p. 83. A la page 358 du même volume, nous trouvons une curieuse variante de cette idée chez les Hottentots.

(2) *Loc. cit.*, p. 330.

(3) Lichtenstein, *Travels in south Africa*, vol. II, p. 271.

« tent à la divinité, se mêlent d'abord avec elle, et pas-
« sent ensuite dans la demeure attribuée à chacun. »

Les Tongans pensent que (1) « si un animal meurt,
« son âme va immédiatement dans les plaines de Bolo-
« too; si une pierre ou toute autre substance est brisée,
« l'immortalité devient également sa récompense;
« que dis-je, les corps artificiels partagent aussi cette
« récompense avec les hommes, les cochons et les
« bœufs. Si une hache ou un ciseau se brise, son âme va
« immédiatement retrouver les dieux. Si on abat une
« maison, la partie immortelle trouve aussi sa place
« dans le Bolotoo. » De là vient probablement leur coutume de briser les instruments, etc., enterrés avec les morts. Ce n'est certainement pas pour les rendre inutiles qu'ils les brisent, car un sauvage ne songerait pas à violer une tombe, il craindrait de s'attirer la colère du mort; ils les brisent donc parce qu'il faut « tuer » ces instruments pour que leurs âmes, comme celles des femmes et des esclaves, puissent accompagner leurs maîtres dans la terre des esprits.

Lichtenstein raconte que le roi des Cafres Koussas, brisa un morceau d'une ancre, appartenant à un navire naufragé, et mourut quelque temps après; depuis lors, tous les Cafres avaient grand soin de saluer respectueusement l'ancre, chaque fois qu'ils passaient auprès d'elle, car ils la regardaient comme un être vindicatif.

Un accident semblable donna probablement naissance à l'antique superstition Mohawk, prédisant

(1) Mariner, *Tonga Islands*, vol. II, p. 137.

une grande infortune si quelqu'un prononçait une parole sur le lac Saratoga. Un jour qu'une Anglaise, esprit fort, traversait le lac, elle insista pour parler, et en arrivant sans accident à l'autre bord, elle se moqua de la superstition de son batelier; mais il lui répondit immédiatement : « Le Grand-Esprit est miséricordieux, et il sait qu'une femme blanche ne sait pas retenir sa langue ! (1). »

Les formes de salutation chez les sauvages sont parfois fort curieuses, et leur manière de montrer leurs sentiments toute différente des nôtres. Le baiser nous paraît être le langage naturel de l'affection. « Il « est certain, dit Steele, que la nature en est l'auteur, « et que le premier baiser date du premier amour. » Cela semble être une grosse erreur. Le baiser était inconnu aux Australiens, aux Nouveaux-Zélandais, aux Papouans et aux Esquimaux. Les nègres de l'Afrique occidentale ne l'apprécient pas, nous dit-on, autrement j'aurais pensé que cette mode une fois découverte devait devenir universellement populaire.

Les Polynésiens et les Malais s'asseyent toujours quand ils parlent à un supérieur; un Chinois met son chapeau au lieu de se découvrir. Cook affirme que les habitants de Mallicollo expriment leur admiration en sifflant; il en est de même, selon Casalis, chez les Cafres (2). Dans quelques îles du Pacifique, dans quelques parties de l'Indoustan (3) et de l'Afrique, tourner le dos à son supérieur est une marque de respect. Les

(1) Burton, *Abbeokuta*, vol. I, p. 198.
(2) *The Basutos*, par le Rev. E. Casalis, p. 234.
(3) Dubois, *loc. cit.*, p. 210.

Todas des collines de Neilgherry montrent leur respect, dit-on, en faisant un pied de nez; on a affirmé que dans une tribu des Esquimaux on vous tire le nez pour vous faire un compliment, bien qu'il soit juste d'ajouter que le docteur Rae pense qu'il y a là une erreur. D'un autre côté, le docteur Blackmore constate que le mode de salutation chez les Arapahoes, coutume d'où ils tirent leur nom, consiste à saisir le nez de l'étranger entre le pouce et l'index (1).

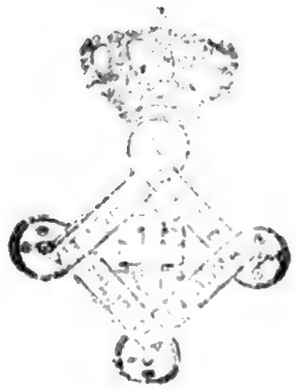
On affirme qu'en Chine un cercueil est un présent convenable pour un parent âgé, surtout s'il est en mauvaise santé.

(1) *Trans. Ethn. Soc.*, 1869, p. 310.

FIGURE DE MAMMOUTH GRAVÉE SUR IVOIRE

Page 34. Pl.

Digitized by Google



Digitized by Google

CHAPITRE II.

ART ET ORNEMENTS.

Les traces d'art les plus anciennes qu'on ait encore découvertes, appartiennent à l'âge de la pierre, à une époque si éloignée que le renne abondait dans le sud de la France, et que probablement, quoiqu'on ait quelques doutes sur ce point, le mammouth lui-même n'avait pas encore entièrement disparu de ces régions. Ces œuvres d'art sont quelquefois des sculptures, si on peut s'exprimer ainsi, quelquefois des dessins ou des ciselures, entaillés sur un os ou sur une corne, avec la pointe d'un silex.

Elles offrent un intérêt tout particulier, et, parce que ce sont les œuvres d'art les plus anciennes qui nous soient connues, plus anciennes qu'aucune des statues égyptiennes, qu'aucun des monuments assyriens, et aussi parce qu'elles indiquent une habileté considérable. Il y a, par exemple, un certain talent dans le groupe de rennes représenté ci-dessous (fig. 1), copié sur un spécimen dans la collection du marquis de Vibraye. Le mammouth (pl. I) représenté

ci-contre, quoique moins artistique, est peut-être encore plus intéressant. Il est gravé sur un morceau de défense de mammouth, trouvé dans la caverne de la Madelaine, dans la Dordogne.

Un fait à remarquer, c'est que nous trouvons d'assez bons dessins d'animaux, datant de l'âge de la pierre, et que ces dessins disparaissent presque entièrement dans la période de l'âge de la pierre polie et pendant l'âge du bronze, et que, pendant ces deux

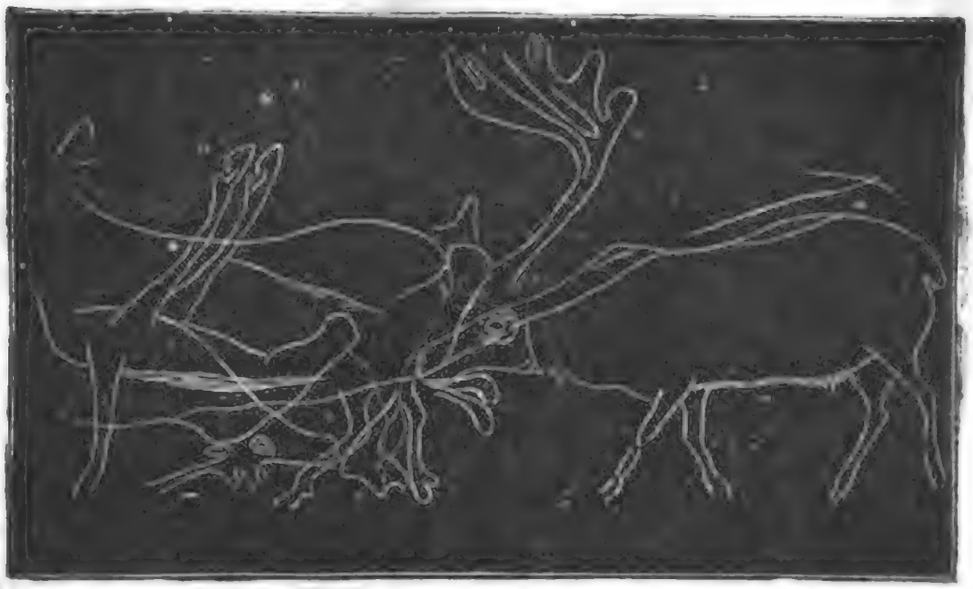


Fig. 1. Groupe de rennes.

dernières époques, l'ornementation consiste uniquement en différentes combinaisons de lignes droites et courbes, et en dessins géométriques. C'est là, je crois, la preuve d'une différence de race dans la population de l'Europe occidentale à ces différentes époques. Ainsi, à présent, les Esquimaux sont assez bons dessinateurs (Voir fig. 2-4), tandis que les Polynésiens, beaucoup plus avancés sous d'autres rapports, et fort habiles pour leur parure et l'or-

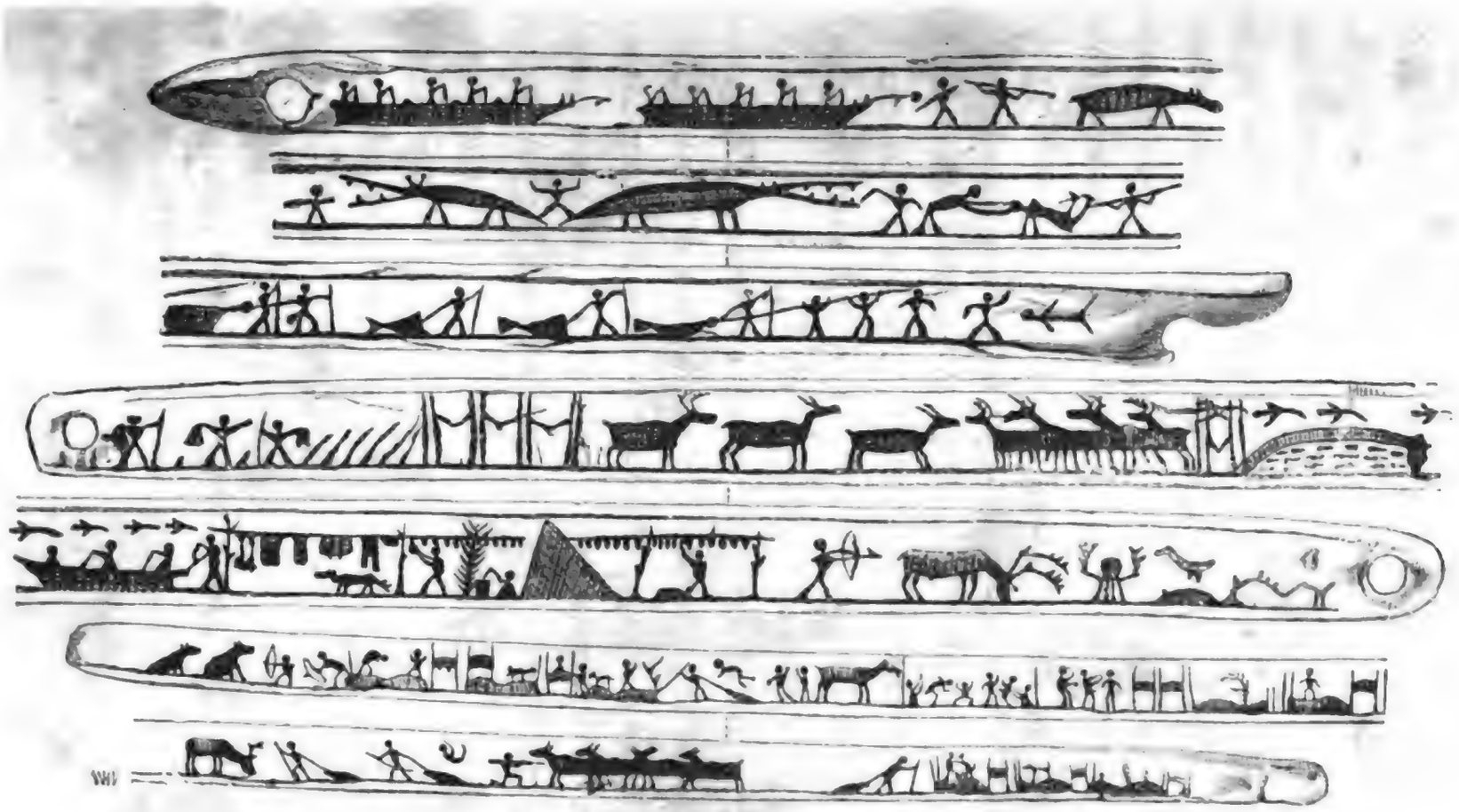


Fig. 24 Dessins sur des instruments esquimaux.

Digitized by Google

nementation de leurs armes, ne savent dessiner ni les animaux, ni les plantes. Leurs tatouages, par exemple, et les modèles de leurs armes, sont, comme les ornements de l'âge du bronze, empruntés presque tous à la géométrie. Les représentations d'animaux et de plantes ne manquent pas, il est vrai, absolument; mais, toutes les fois qu'ils les essayent, soit en dessins, soit en sculptures, elles sont toujours grossières et grotesques. C'est tout le contraire chez les Esquimaux. Nous ne trouvons chez eux aucune de ces gracieuses spirales, aucun de ces dessins géométriques, qui caractérisent la Polynésie; mais leurs armes sont souvent couvertes de figures d'animaux et de scènes de chasse. Beechey (1) décrit ainsi les armes des Esquimaux de la petite île Hotham :

« Ils gravent sur leurs armes et beaucoup d'autres « instruments, une variété de figures d'hommes, de « bêtes, d'oiseaux, etc., ayant une vérité et un carac- « tère, qui prouvent que cet art est commun parmi « eux. Ils représentent ordinairement les rennes en « troupeau; dans un de ces dessins, un homme les « poursuit, il porte des souliers à neige; dans un au- « tre, il s'est approché plus près de son gibier, et « tend son arc. Un troisième représente la manière « de prendre les veaux marins avec une peau gon- « flée du même animal comme amorce; cette peau est « placée sur la glace, et non loin se trouve l'homme, « couché sur le ventre, armé d'un harpon et prêt « à frapper l'animal dès qu'il paraîtra. Un autre

(1) *Narrative of a Voyage to the Pacific*, vol. I, p. 251.

« en traîneau tire après lui un veau marin ; plusieurs « enfin, harponnent des baleines, blessées précédem- « ment avec des flèches. En comparant ainsi ces « dessins l'un avec l'autre, on se fait une bien meil- « leure idée de leurs habitudes et de leurs coutumes « qu'on ne pourrait s'en faire en les interrogeant « par signes. » Les figures 2-4 représentent quelques-uns de ces dessins ; ils sont copiés sur les spécimens présentés par le capitaine Beechey au musée Ashmoléen à Oxford.

Hooper (1) a vu aussi des dessins chez les Tuski ; il parle surtout « d'une peau de veau marin qui avait « été tannée et parfaitement blanchie, ornée tout « entière de peintures représentant des hommes, des « bateaux, des animaux, une pêche à la baleine, etc. ; « une grande curiosité, » ajoute-t-il.

Nous pouvons espérer, je crois, qu'on finira par trouver dans nos cavernes des dessins, qui nous permettront de connaître un peu les habitudes de nos ancêtres dans l'Europe occidentale ; qui nous indiqueront, par exemple, si leurs rennes étaient à l'état domestique, ou à l'état sauvage. Toutefois on n'a trouvé jusqu'à présent que de simples figures d'animaux, qui ne viennent rien ajouter aux preuves que l'on peut tirer des instruments eux-mêmes, sur lesquels elles sont gravées.

Mais bien que nous trouvions des œuvres d'art, fort simples, il est vrai, mais fort intéressantes cependant, dans des temps très-reculés et chez des

(1) *Tents of the Tuski*, p. 65.

peuples très-sauvages, il y a aussi d'autres races qui en sont absolument dépourvues.

Ainsi, bien que quelques tribus Australiennes soient capables de faire de grossiers dessins représentant des animaux, etc, d'autres au contraire, selon Oldfied (1), « semblent incapables de comprendre « les représentations artistiques les plus claires. Je « leur ai montré un grand dessin colorié, repré- « sentant un indigène de la Nouvelle-Hollande; l'un « déclarait que c'était un vaisseau, un autre un Kan- « garou, et ainsi de suite. Il ne s'en est pas trouvé « un, sur une douzaine qu'ils étaient là, qui comprît « que le dessin avait quelque rapport avec lui-même. « Ils peuvent arriver à comprendre un grossier des- « sin dans lequel on exagère beaucoup les parties les « plus petites. Ainsi, pour leur donner l'idée d'un « homme, il faut faire la tête démesurément grande. »

Le docteur Collingwood (2) se trouvant chez les Kibalans de Formosa leur montra un exemplaire de l'*Illustration* de Londres, et il nous dit « qu'il lui fut « impossible de les intéresser, en leur montrant même « les illustrations les plus frappantes, qu'ils ne parais- « saient pas comprendre. »

Denham, dans ses « Voyages dans l'Afrique centrale, » raconte que Bookhaloom, homme cependant fort intelligent, reconnaissait assez facilement les figures, mais ne pouvait comprendre un paysage. « Je ne pus, dit-il, arriver à lui faire comprendre « ce que représentait la gravure de la tempête de vent

(1) *Trans. Ethn. Soc.*, nouvelle série, vol. III, p. 227.
(2) *Ibid.*, vol. VI, p. 139.

« et de sable dans le désert, si bien rendue cependant « par le dessin du capitaine Lyons; il regardait la gra- « vure le haut en bas; deux fois je la replaçai dans la « position exacte : « Pourquoi faire? s'écria-t-il, c'est « tout à fait la même chose. » Je pus lui faire compren- « dre un dessin représentant un chameau et un autre « représentant un homme; à cette vue il exprima une « grande agitation et un grand plaisir : « Gieb ! gieb ! » « — Merveilleux ! Merveilleux ! Les yeux attirèrent « d'abord son attention, puis les autres traits; à la vue « de l'épée il s'écria : « Allah ! Allah ! » et en discer- « nant les fusils il dit de suite : « Où est la pou- « dre? (1) »

Les Cafres ont aussi grande difficulté à comprendre les dessins ; la perspective est lettre close pour eux. En un mot, l'Afrique centrale et l'Afrique méridionale semblent être fort en arrière pour tout ce qui est affaire d'art. Cependant les Nègres ne manquent pas absolument d'idées dans cette direction. On ne peut certainement pas appeler leurs idoles des œuvres d'art et cependant elles représentent souvent des hommes et les représentent quelquefois en indiquant les caractères de la race nègre avec une grotesque fidélité.

Les Cafres aiment à tailler dans le bois, des figures d'animaux et de plantes et le font avec quelque succès. Les manches de leurs ustensiles représentent souvent, avec assez de fidélité, des girafes, des autruches et d'autres animaux.

Quant aux Bosjesmans, nous ne savons trop que

(1) Denham, *Travels in Africa*, vol. I, p. 167.

penser. Quelques voyageurs nous disent qu'ils n'ont aucune idée de la perspective, qu'ils ne peuvent pas comprendre comment on peut représenter une surface courbe sur une surface plane ; d'autres au contraire affirment qu'ils reconnaissent facilement les dessins d'animaux et de fleurs. Les Chinois, si avancés sous tant d'autres rapports, ont, comme nous le savons, fort peu d'idée de la perspective.

Il est plus que probable que pendant l'âge de la pierre aucune race d'hommes n'avait atteint l'art de communiquer les faits au moyen de l'écriture, n'en était même arrivé au système bien plus grossier des hiéroglyphes ; et ce qui, aujourd'hui, cause le plus d'admiration aux sauvages, c'est de voir que les Européens peuvent communiquer les uns avec les autres au moyen de quelques lignes, tracées sur un morceau de papier.

Les Péruviens eux-mêmes qui, à l'époque de la conquête espagnole, avaient atteint un si haut degré de civilisation relative, n'avaient, pour retracer les événements, que le Quippu ou Quipou. Le quippu consistait en une corde d'environ deux pieds de long à laquelle pendaient, sous forme de frange, des fils de différentes couleurs. Ces fils portaient des nœuds, d'où le nom quippu, signifiant un nœud. Ces nœuds servaient de chiffres ; les différentes couleurs des fils avaient aussi une signification. Cette singulière méthode de mnémotechnie se retrouve en Chine et en Afrique. Ainsi (1), « les caractères chinois primitifs,

(3) Astley, *Collection of voyages*, vol. IV, p. 194.

« avant le commencement de la monarchie, consis-
« taient en petites ficelles avec des nœuds coulants,
« dont chacune avait une signification particulière,
« et qu'on employait pour les affaires. Ces caractères
« existent encore et sont représentés dans deux tables,
« appelées *Ho-tu* et *Lo-shu*. Les premières colonies
« qui habitèrent *Sechwen* n'avaient d'autre littéra-
« ture que quelques compteurs arithmétiques, faits
« de petites cordes à nœuds, imitant un collier de
« boules, et dont ils se servaient pour leurs calculs et
« leurs comptes de commerce. » Les peuples d'Ar-
drah (1), dans l'Afrique occidentale, ne savent,
nous dit-on, « ni lire ni écrire. Ils emploient de peti-
« tes cordes à nœuds qui ont tous leur signification.
« Ces cordes sont aussi employées par plusieurs na-
« tions sauvages en Amérique. » Il n'est pas impossi-
ble que faire un nœud à son mouchoir pour se sou-
venir de quelque chose ne soit une dernière trace,
dans notre Europe occidentale, de ces cordes à nœuds
qu'employaient sans doute aussi nos ancêtres.

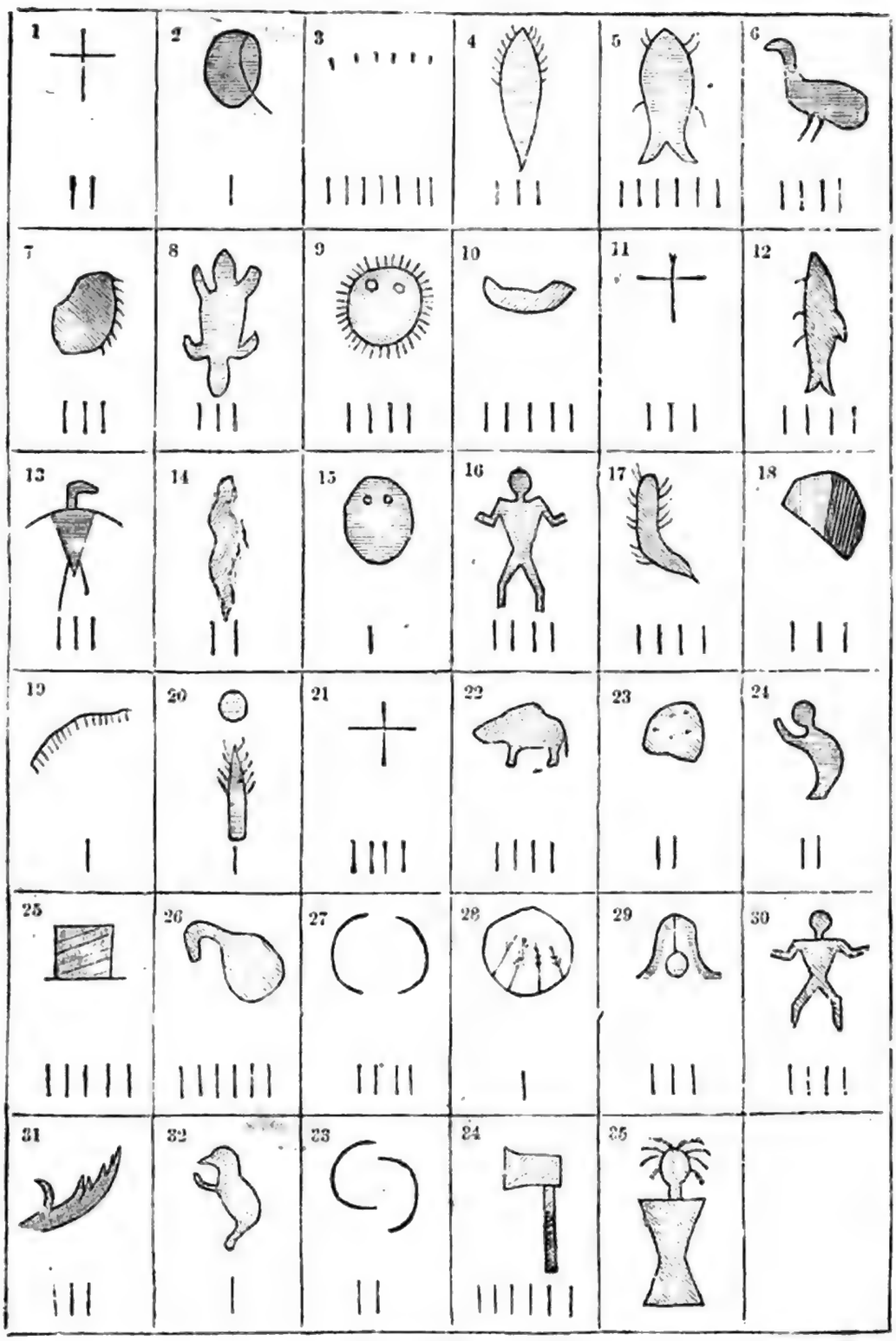
Le système des hiéroglyphes est déjà, sans contre-
dit, un immense progrès. Cependant il n'y a qu'un
pas entre la représentation de chasses en général,
telles que celles des Esquimaux (voir figures 2-4),
et la représentation d'une chasse particulière. Les
Esquimaux marquent presque toujours leurs flèches
et je ne sache pas qu'aucun Polynésien ait jamais
eu l'idée de le faire. Ainsi, nous trouvons chez
les Esquimaux un double commencement, pour ainsi

(1) Astley, *loc. cit.*, vol. III, p. 71.

dire, de la représentation des idées au moyen de signes.

Les Peaux-Rouges avaient poussé fort loin cet art des hiéroglyphes.

Carver nous raconte que dans une certaine occasion son guide Chipéway, craignant que les Naudowessies, une tribu hostile, ne les rencontrassent accidentellement et ne les attaquassent, « enleva l'écorce « d'un grand arbre à l'embouchure d'une rivière, puis « avec de la poussière de charbon mélangée à de la « graisse d'ours (ce qu'ils emploient ordinairement « en guise d'encre), il dessina sur l'écorce la ville des « Ottagaumies. Il plaça à gauche un homme revêtu « de peaux, pour représenter un Naudowessie, avec « une ligne partant de sa bouche et allant rejoindre « celle d'un daim, emblème des Chipéways. Après quoi « il indiqua, encore plus sur la gauche, un canot « remontant la rivière, dans lequel il plaça un homme « assis, la tête couverte d'un chapeau ; cette figure « représentait un Anglais ou moi-même, il indiqua « le Français qui m'accompagnait par une autre figure, « ayant un mouchoir autour de la tête et ramant ; puis « il ajouta plusieurs autres emblèmes significatifs, « parmi lesquels le calumet de paix, peint sur la « proue du canot. Il voulait faire comprendre aux « Naudowessies, et je suis certain qu'ils lurent sans « difficulté ces hiéroglyphes, que quelques chefs Nau- « dowessies étaient venus trouver un des chefs Chi- « péways, dans la ville des Ottagaumies, qu'ils lui « avaient demandé de faire conduire l'Anglais, qui der- « nièrement était avec eux, sur la rivière Chipéway ;



RECENSEMENT INDIEN

« qu'il comptait donc que le Chipéway, qui lui « servait de guide, bien qu'il fût un ennemi, ne se- « rait pas molesté par eux sur son passage, puisqu'il « avait à conduire une personne qu'ils estimaient « autant que si c'eût été un des leurs. (1) »

Schoolcraft, dans son « Histoire des tribus indiennes aux États-Unis, » consacre un excellent chapitre à cet art des hiéroglyphes chez les Peaux-Rouges.

La planche II représente le recensement d'une tribu indienne séjournant à Mille Lac, dans le territoire de Minnesota, recensement envoyé à l'agent des États-Unis par Nago-Nabe, indien Chippewa, pendant le payement des annuités, en 1849. Les Indiens se représentent ordinairement par leur « totem », ou signe de famille, mais dans ce cas comme ils avaient tous le même totem, il désigne chaque famille par un signe indiquant le nom commun du chef. Ainsi le n° 5 représente un chat marin et les six marques indiquent que la famille de cet individu comprend six personnes ; le n° 8 représente une peau de castor ; le n° 9, un soleil ; le n° 13, un aigle ; le n° 14, un serpent ; le n° 22, un buffle ; le n° 34, une hache ; le n° 35, le médecin ; et ainsi de suite.

La figure 5 représente la planche tumulaire d'un fameux chef de la tribu Sainte-Marie. Ce chef s'appelait Shin-ga-ba-was-sin, ou la Pierre à image ; il mourut près du lac Supérieur en 1828. Il appartenait au totem ou tribu de la grue, ainsi qu'il est indiqué par la figure. Les six marques à droite et les trois à gauche

(1) Carver, *Travels*, p. 418.

sont des marques d'honneur. Ces dernières représentent trois importants traités de paix auxquels il a pris part à différentes époques (1). Les marques à droite indiquent les combats auxquels il s'est trouvé, entre autres sa présence sous les ordres de Tecumseh, à la bataille de Moraviantown où il perdit un frère.

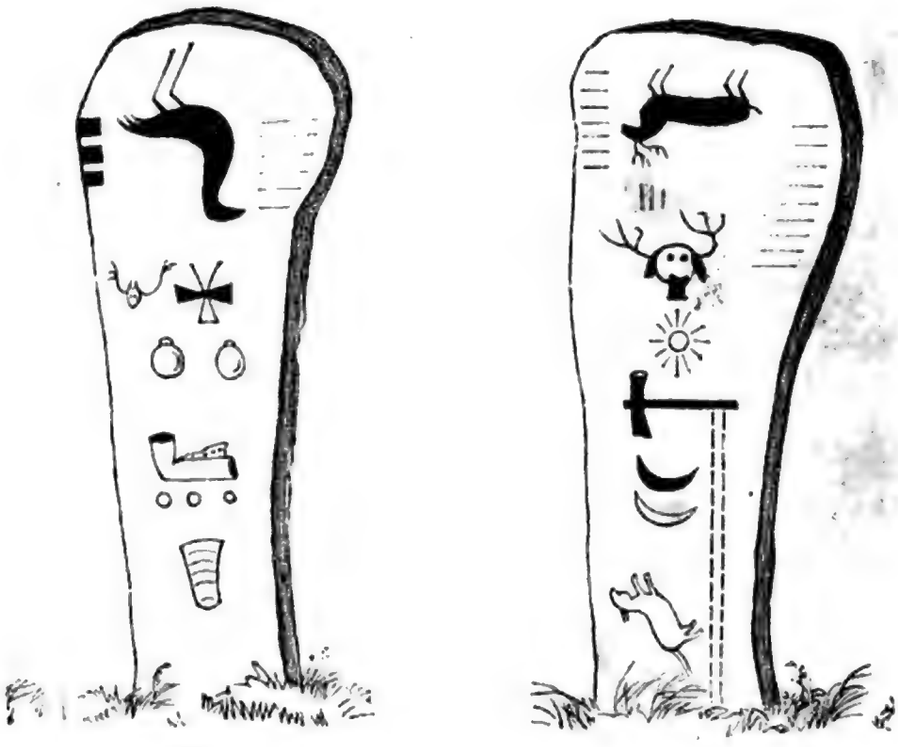


Fig. 5. Fig. 6.

Planches tumulaires indiennes (*Schoolcraft*, vol. I, pl. 50).

La figure 6 représente l'adjedatig, ou planche tumulaire de Wabojeeg, célèbre guerrier, qui mourut près du lac Supérieur, vers 1793. Il appartenait à la famille ou clan du renne. Ce fait est indiqué par la figure du renne. La position renversée indique la mort. Son nom personnel, le Pêcheur blanc, n'est pas

(1) Schoolcraft, *Indian Tribes*, vol. I, p. 357.

indiqué. Les sept traits à gauche indiquent qu'il a commandé sept expéditions. Les trois lignes perpendiculaires, au-dessous du totem, représentent trois

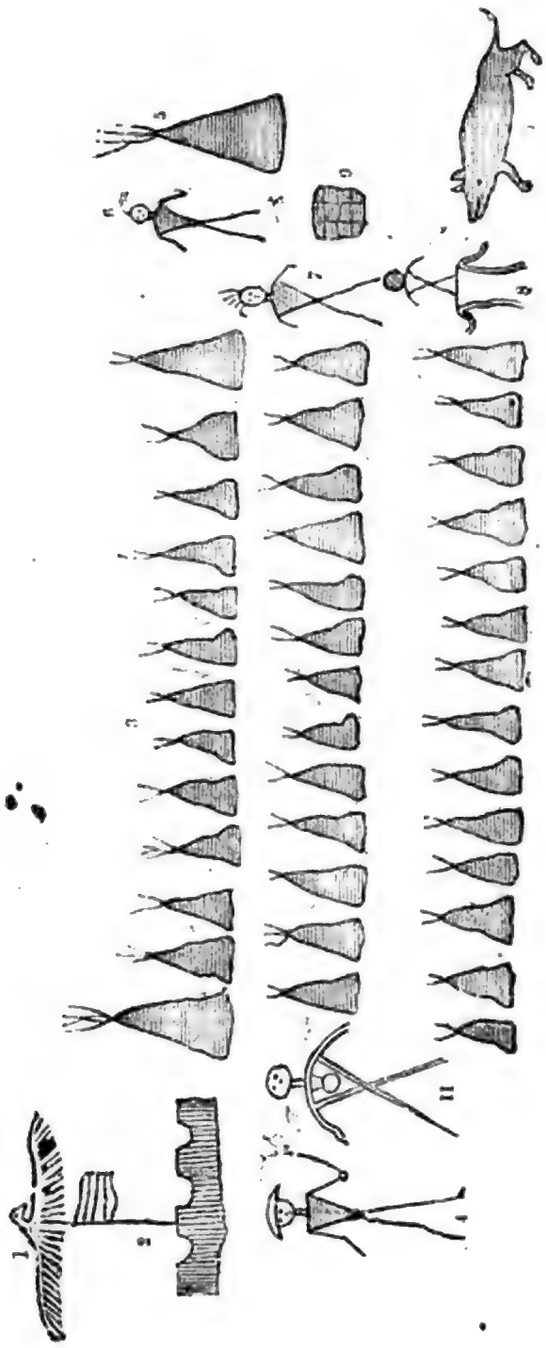


Fig. 7. Lettre indienne sur écorce.

blessures, reçues sur le champ de bataille. La tête d'élan, placée au-dessous, rappelle un combat terrible avec un animal de cette espèce.

La figure 7 est la copie d'une lettre écrite sur écorce, trouvée près des chutes Saint-Antoine, en 1820. « L'écorce provenait d'un bouleau blanc, les figures avaient été dessinées avec soin. Le n° 1 indique le drapeau de l'Union ; le n° 2, le cantonnement récemment établi à Cold Spring, sur le côté occidental des collines, au-dessus de l'embouchure du Saint-Peter; le n° 4, le symbole de l'officier commandant (le colonel H. Leavenworth), chargé d'une mission pacifique dans le pays des Chippewa; le n° 11, le symbole de Chakope, ou le Six, chef Sioux, qui commandait l'expédition; le n° 8 représente le second chef, appelé Wabedatunka, ou le Chien Noir. Le symbole de son nom est le n° 10, il a quatorze cabanes. Le n° 7 indique un chef subordonné à Chakope, avec treize cabanes et un ballot de marchandises (n° 9) donné par le gouvernement pour aider à la conclusion de la paix. Le nom du n° 6, dont le wigwam se trouve indiqué par le n° 5 avec treize cabanes, n'est pas exprimé (1). »

Cette lettre indiquait qu'une troupe de Sioux, commandée par Chakope, et accompagnée, ou tout au moins envoyée, par le colonel Leavenworth, était venue dans cet endroit avec l'espoir de rencontrer les chasseurs Chippewa et de conclure la paix. Le chef Chippewa Babesacundabee, qui trouva cette lettre, la comprit sans un moment de doute ou d'hésitation.

Des explorateurs, accompagnés de deux guides Indiens, virent un matin, au moment de quitter leur

(1) Schoolcraft, *Indian Tribes*, vol. I, pp. 352-3.

bivouac pour se remettre en route, un bâton planté dans la direction qu'ils allaient suivre, et portant à son extrémité un morceau d'écorce couvert de dessins, mis là pour servir d'avis à tout autre Indien qui pourrait passer. La figure 8 représente cet avis.

Le n° 1 indique l'officier subalterne commandant le détachement. Il porte le sabre pour dénoter son rang; le n° 2, le secrétaire : on l'a représenté avec un livre, les Indiens ayant cru que c'était un homme de loi; le n° 3, le géologue, reconnaissable à son marteau; les n°s 4 et 5, des attachés; le n° 6, l'inter-

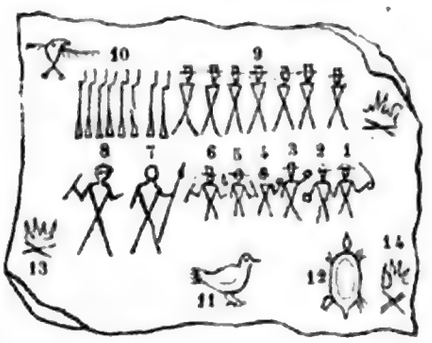


Fig. 8. Lettre indienne sur écorce.

prète. Le groupe de figures, marqué 9, représente sept soldats d'infanterie, dont chacun, ainsi que l'indique le n° 10, porte un fusil. Le n° 15 montre qu'ils avaient un feu séparé et mangeaient à part. Les n°s 7 et 8 représentent les deux guides Chippewa. Ce sont les seuls qui ne portent pas de chapeau. C'est le signe ordinairement employé par les Indiens pour distinguer les hommes blancs des hommes rouges. Les n°s 11 et 12 représentent un coq de prairie et une tortue verte, qui constituent le résultat de la chasse du jour précédent et qui ont été mangés au campement. L'in-

clinaison du bâton, portant ces hiéroglyphes, indiquait la route suivie par la troupe et trois lignes tracées sur le bâton, au-dessous du morceau d'écorce, la longueur présumée de cette partie du voyage.

La figure 9 donne la biographie de Wingemund, fameux chef des Delawares (1).

Le n° 1 indique qu'il appartenait à la plus ancienne branche de la tribu, qui a la tortue pour symbole; 2, est son totem ou symbole; 3, le soleil, et les dix lignes tracées au-dessous, dix expéditions guerrières auxquelles il a pris part. Les figures, à gauche

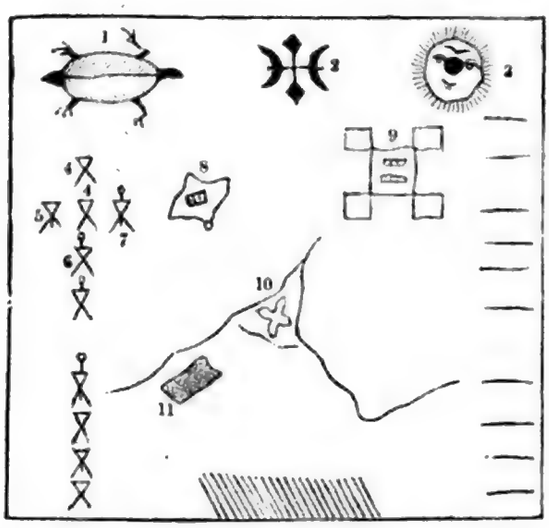


Fig. 9. Hiéroglyphe indien sur écorce.

du dessin, représentent les résultats qu'il a obtenus dans chacune de ses expéditions, les hommes sont distingués des femmes; les prisonniers qu'il a ramenés sont pourvus d'une tête; les ennemis qu'il a tués n'ont plus de tête. Les figures au centre représentent trois forts qu'il a attaqués : 8, un fort sur le lac Erié; 9, le fort de Détroit; 10, le fort Pitt, au con-

(1) Schoolcraft, vol. I, p. 353.

fluent de l'Alleghany et du Monongahela. Les lignes penchées indiquent le nombre de ses guerriers.

La figure 10 représente une pétition, présentée au président des États-Unis, pour réclamer la possession de certains lacs (8), situés dans le voisinage du lac Supérieur (10).

Le n° 1 représente Oshcabawis, le chef, qui appartient au clan de la grue. Les yeux de ses co-pétitionnaires sont tous reliés aux siens pour symboliser l'unité de vues; et leurs cœurs au sien, pour indiquer l'unité de sentiment. Le n° 2 représente Waimit-tig-oazh, dont le totem est une martre; le n° 3, Ogemagee-zhig, aussi une martre; le n° 4, une autre martre, Muk-o-mis-ud-ains, la Petite Tortue; le n° 5, O-mush-kose, le Petit Elan, dont le totem est un ours; le n° 6 appartient au totem de l'homme poisson, et le n° 7 au totem du chat marin. L'œil du chef porte en outre une ligne qui se dirige vers le président et une autre vers les lacs (8).

On a découvert dans quelques parties de l'Europe occidentale des rochers, couverts de sculptures, auxquelles nous ne pouvons encore attribuer aucune signification; l'étude approfondie des hiéroglyphes des sauvages modernes nous permettra peut-être de comprendre ces sculptures.

Étudions maintenant l'art appliqué à la parure. Les sauvages aiment passionnément les ornements. Dans les races très-inférieures, les femmes n'en ont pas, il est vrai, mais la raison en est fort simple, les hommes gardent pour eux tous ceux qu'ils peuvent se procurer. En règle générale, les sauvages du sud

ornent leur corps, ceux du nord leurs vêtements. En un mot, toutes les races sauvages, qui laissent une grande partie de leur corps à découvert, aiment à se peindre avec les plus brillantes couleurs. Le noir, le blanc, le rouge et le jaune sont leurs couleurs favorites, ou peut-être celles qu'ils se procurent le plus facilement. Quoique parfaitement nus, les Australiens de Botany-Bay n'en portaient pas moins des ornements. Ils se peignaient avec de l'ocre rouge, de l'argile blanche et du charbon; ils disposaient le rouge en larges taches, le blanc ordinairement en bandes, ou sur la figure en points, le plus souvent avec un cercle autour de chaque œil (1); ils se passaient dans la cloison du nez un os, aussi gros que le doigt d'un homme et de cinq ou six pouces de long. Ce n'était pas, bien entendu, fort commode, cela les empêchait de respirer par le nez, mais ils se soumettaient gaiement à tous ces inconvénients dans le désir de se parer.

Ils portaient aussi des colliers de coquillages, très-joliment coupés et enfilés, des boucles d'oreilles, des bracelets faits avec de la petite ficelle et des ceintures de cheveux humains tressés. Quelques-uns avaient aussi des espèces de hausse-col, consistant en grands coquillages, leur tombant du cou sur la poitrine. Ils mettaient un grand prix à tous ces ornements.

Spix et Martius (2) décrivent ainsi le tatouage d'une femme Coroado : «Sur la joue elle avait un cercle, et

(1) Hawkerworth, *Voyages*, vol. III, p. 635.
(1) *Travels in Brazil*, vol. II, p. 224.

Fig. 10. Pétition indienne

« au-dessus de ce cercle deux traits ; au-dessous du nez « plusieurs marques ressemblant à un M ; des coins « de la bouche au milieu de la joue, deux lignes pa- « rallèles, et au-dessous, des deux côtés, plusieurs « bandes droites ; au-dessous de ses seins et entre « eux, sur la poitrine, plusieurs segments de cercles « se reliant l'un à l'autre ; sur chacun des bras un « serpent. Cette beauté ne portait, pour tout vête- « ment, qu'un collier de dents de singe. »

Les sauvages portent aussi des colliers et des bagues, des bracelets, des anneaux autour des chevilles, des bras et des jambes, et même autour de leur corps. Ils portent des ornements de toute espèce autour de eur corps, de leur cou, de leurs bras et de leurs jambes, de leurs doigts et même de leurs doigts de pied. Par leur nombre et par leur poids, ces ornements doivent souvent être fort incommodes. Lichtenstein vit la femme d'un chef Beetuan qui portait soixante-douze anneaux de cuivre.

La matière leur importe d'ailleurs fort peu : cuivre, laiton ou fer, cuir ou ivoire, pierres, coquillages, verre, morceaux de bois, graines ou dents, tout leur est bon. Dans l'île du Sud-est, une des îles de l'archipel de la Louïsiade, Mac Gillivray a même vu plusieurs bracelets faits de mâchoires humaines, traversés par un os de la clavicule ; d'autres voyageurs ont vu porter avec la plus grande gravité et beaucoup d'orgueil des anneaux à rideau en cuivre, des parties de serrures, des couvercles de boîtes à sardines, et autres objets tout aussi impossibles.

Les dames Felatah, dans l'Afrique centrale, passent

plusieurs heures par jour à leur toilette. Elles commencent même la veille au soir en s'enveloppant avec soin les doigts de la main et du pied dans des feuilles de henna, pour les retrouver le matin d'un beau rouge pourpre. Elles se teignent les dents alternativement bleu, jaune et pourpre, en laissant à une ou deux leur couleur naturelle comme contraste. Elles prennent grand soin de leurs paupières, qu'elles teignent avec du sulfure d'antimoine. Elles colorent leur chevelure avec de l'indigo, et portent en grande profusion des boutons et autres joyaux (1).

Non contents de se pendre des ornements autour du cou, des bras et des jambes, en un mot partout où la nature leur permet d'accrocher quelque chose, les sauvages se font encore des trous dans le corps pour en accrocher davantage.

Les Esquimaux, à l'ouest du fleuve Mackensie, se font deux ouvertures dans la joue, une de chaque côté, ouvertures qu'ils élargissent graduellement et dans lesquelles ils portent un ornement de pierre, ressemblant à un grand bouton de manchettes, et qu'on pourrait par conséquent appeler un bouton de joues.

La coutume de porter un morceau de bois dans la partie centrale de la lèvre inférieure existe dans une grande partie de l'Amérique occidentale et en Afrique. On fait un petit trou dans la lèvre pendant l'enfance ; puis on l'élargit par degrés, jusqu'à ce qu'il atteigne quelquefois deux pouces de longueur.

Quelques races étendent le lobe de l'oreille jusqu'à

(1) Laird, *Expedition into the interior of Africa*, vol. II, p. 94.

ce qu'il atteigne l'épaule, d'autres se liment les dents de différentes façons.

Ainsi, chez les Rejangs de Sumatra, « les deux sexes « ont la coutume extraordinaire de se limer les dents « et de les changer de forme ; dents que, par suite de « la simplicité de leur nourriture, ils ont admirable- « ment blanches et belles. Ils emploient en guise de « limes des petites pierres à aiguiser de différentes « finesses, et le patient se couche sur le dos pendant « l'opération. Beaucoup, et particulièrement les fem- « mes du pays de Lampong, se font user les dents « jusqu'au niveau des gencives ; d'autres les font « limer en pointes, d'autres enfin se contentent de « faire enlever l'émail pour les teindre plus facile- « ment en noir, couleur que ces peuples affectionnent « pour les dents (1). »

Le Dr J.-B. Davis possède un crâne Dyak dans lequel les six dents de devant ont été perforées avec soin ; dans le trou on avait inséré une tige de métal se terminant par une petite boule de laiton. De cette façon, la lèvre supérieure étant relevée, le laiton brillant devait s'apercevoir sur chaque dent (2). Quelques tribus Africaines se taillent aussi les dents de différentes façons, chaque tribu a sa mode particulière.

Le tatouage est presque universel parmi les sauvages. Dans quelques cas, chaque individu suit son imagination particulière ; dans d'autres, chaque tribu a un dessin spécial. Ainsi, en parlant d'Abeokuta, le

(1) Marsden, *History of Sumatra*, p. 52.
(2) *Thesaurus Craniorum*, p. 289.

capitaine Burton (1) dit : « Les tatouages sont si va-
« riés qu'il est fort difficile à un étranger de s'y recon-
« naître. Leur peau forme des dessins extraordinaires,
« depuis la plus petite piqûre jusqu'aux grandes bala-
« fres et des élévations ressemblant à des clous. Ils
« représentent des tortues, des crocodiles, le lézard fa-
« vori, des étoiles, des cercles concentriques, des lo-
« sanges, des lignes droites, des coins, des gouttes de
« sang caillé, des morceaux de chair ressemblant à des
« billes, des cicatrices élevées ressemblant à des brû-
« lures qu'on ouvre pour l'introduction des talismans et
« pour en extraire les mauvais esprits. Dans ce pays
« chaque tribu, chaque sous-tribu, chaque famille
« même, a son blason (2), dont la diversité infinie peut
« se comparer à celle des blasons européens. »

Dans l'Afrique méridionale les Nyambanas se distinguent par une rangée de boutons ou de verrues, de la grosseur d'un pois environ, rangée qui s'étend de la partie supérieure du front jusqu'au bout du nez. Chez les Cafres Bachapin, ceux qui se sont distingués dans un combat ont le droit de se faire une longue cicatrice sur la cuisse; on la rend indélébile et de couleur bleue en frottant des cendres sur la blessure encore fraîche.

La marque distinctive de la tribu des Bunns (3) (Afrique) consiste en trois balafres qui, partant du sommet de la tête, descendent le long de la face jusque vers la bouche; les coutures de la peau for-

(1) *Abeokuta*, vol. I, p. 104.
(2) Voir aussi Baikie, *Exploring Voyage*, p. 77, 294, 336 et surtout 450.
(3) *Trans. Ethn. Soc.*, vol. V, p. 86.

ment un relief prononcé. On fait cette opération douloureuse en coupant la peau et en enlevant un morceau de chair; puis on couvre la plaie d'huile de palme et de cendres, ce qui produit un relief très-épais.

Les Bournouese, dans l'Afrique centrale, portent vingt coupures ou lignes de chaque côté de la figure; elles partent des coins de la bouche et se dirigent vers l'extrémité de la mâchoire inférieure. Ils ont aussi une coupure au milieu du front, six sur chaque bras, six sur chaque jambe, quatre sur chaque sein, et neuf de chaque côté, juste au-dessus des hanches. Cela fait en tout quatre-vingt-onze grandes coupures, et l'opération est, dit-on, extrêmement douloureuse, à cause de la chaleur et des mouches (1).

Les insulaires du détroit de Torres se font comme ornement une grande cicatrice ovale, légèrement proéminente et parfaitement dessinée : elle est située sur l'épaule droite ; quelques-uns en portent une seconde sur l'épaule gauche. Au cap York, la plupart des indigènes portent deux ou trois longues cicatrices transversales sur la poitrine. Beaucoup se dessinent aussi une espèce de corne sur chaque sein, mais ces différences semblent dépendre du goût de chaque individu.

La coutume du tatouage se retrouve dans le monde presque tout entier, bien que, comme on doit s'y attendre, elle soit plus développée dans les pays chauds. En Sibérie, cependant, les femmes Ostiakes se ta-

(1) Denham, vol. III, p. 175.

touent le dessus des mains, l'avant-bras et le devant de la jambe. Les hommes se tatouent seulement sur le poignet le signe, ou la marque, qu'ils adoptent pour leur signature (1).

Chez les Tuski (2), « les femmes se tatouent sur « le menton des lignes divergentes ; les hommes ne se « font une marque permanente sur le visage que pour « un acte de courage ou un succès, tel qu'une ren- « contre heureuse avec un ours, la capture d'une ba- « leine, etc., peut-être aussi en temps de guerre, « pour la mort d'un ennemi. »

Les femmes des îles Brumer, sur la côte méridionale de la Nouvelle-Guinée, se tatouent sur la figure, les bras et le devant du corps, mais pas ordinairement le dos, des bandes verticales, à un pouce de distance l'une de l'autre environ, et relient ces bandes par des ornements en zig-zag. Sur la face, ces tatouages sont plus compliqués, et, sur l'avant-bras et le poignet, ils sont si délicatement faits, qu'ils ressemblent à de la dentelle (3). Les hommes se tatouent plus rarement, et quand ils le font, ne s'impriment que quelques lignes ou quelques étoiles sur le sein droit. Quelquefois, cependant, ces tatouages consistent en une double série de grandes étoiles et de points, s'étendant de l'épaule au creux de l'estomac.

Les habitants de Tanna se font sur les bras et sur la poitrine des cicatrices représentant des plantes, des fleurs, des étoiles et plusieurs autres figures. « Les

(1) Pallas, vol. IV, p. 56.
(2) Hooper, *The tents of the Tuski*, p. 37.
3) M'Gillivray, *Voyage of the Rattlesnake*, vol. I, p. 262.

« habitants de Tazovan ou Formose s'impriment sur la « peau, au moyen d'une opération fort douloureuse, « différentes figures d'arbres, de fleurs et d'animaux. « La peau des hommes puissants de la Guinée res- « semble à du damas broché ; au Deccan, les femmes « se font sur le front, les bras et la poitrine des ci- « catrices représentant des fleurs et peignent ces ci- « catrices de brillantes couleurs (1). »

Aux îles Tonga, « les hommes se tatouent depuis « le milieu des cuisses jusqu'au-dessus des hanches. « Les femmes se tatouent seulement sur les bras et les « doigts et très-légèrement (2). » Aux îles Viti, au contraire, les femmes se tatouent plus que les hommes. Beaucoup de voyageurs affirment que le tatouage, quand il est bien fait, est un véritable ornement. Ainsi, Laird dit que quelques tatouages qu'il a vus dans l'Afrique occidentale, donnent un beau fini à la peau en l'absence de tout vêtement (3).

Aux îles Gambier, selon Beechey (4), « le tatouage « est si commun, qu'il est rare de rencontrer un homme « qui ne soit pas tatoué ; et on le pousse à un tel point « que le corps entier, depuis le cou jusqu'aux che- « villes, est complétement couvert de lignes ; toutefois « ils épargnent ordinairement la poitrine ou n'y des- « sinent qu'un seul ornement. Chez quelques indivi- « dus, généralement les vieillards, la figure entière « au-dessous des yeux est couverte de tatouages, dans

(1) Forster, *Observations faites pendant un voyage autour du monde*, p. 588.

(2) Cook, *Voyage au Pôle sud*, vol. I, p. 218.

(3) *Narrative of an Expedition into the interior of Africa*, vol. I, p. 291.

(4) Beechey, vol. I, p. 138.

« ce cas les lignes sont plus espacées que sur les autres « parties du corps, probablement parce que l'opération « est très-douloureuse; ces tatouages se terminent à la « partie supérieure par une ligne droite allant d'une « oreille à l'autre. A ces exceptions près, auxquelles il « faut peut-être ajouter la mode qu'adoptent quelques « indigènes de lignes bleues ressemblant à des bas, al- « lant du milieu de la cuisse jusqu'aux chevilles, l'effet « est assez joli et détruit en grande mesure l'aspect de « la nudité. Les dessins qui font le mieux ressortir la « forme du corps, dessins qui me paraissent particu- « liers à ce groupe, sont des lignes légèrement courbes « qui partent de dessous les bras et s'étendent jus- « qu'aux hanches. Ces lignes ont pour effet d'amincir « la taille et, à quelque distance, donnent au corps « une grande élégance et les font quelque peu res- « sembler aux peintures des tombeaux égyptiens. »

La figure 11 représente un insulaire des Carolines, d'après Freycinet, et donne une idée du tatouage, bien qu'on ne puisse prendre ce dessin comme type des formes ou des traits de ces insulaires.

Le tatouage des îles Sandwich est moins orné; les dessins qu'ils affectionnent, selon Arago, « sont bizarres, n'ont aucune signification, n'indiquent aucun goût et sont en général mal exécutés (1). » Les tatouages les plus beaux sont peut-être ceux des Nouveaux-Zélandais (voir figures 12 et 13) ; ils affectionnent les lignes courbes ou les spirales. L'opération est extrêmement douloureuse, principalement

(1) *Lettres d'Arago*, Pt. 2, p. 147.

sur les lèvres; mais reculer devant cette opération, laisser même échapper quelques plaintes, pendant qu'on l'accomplit, ne serait pas digne d'un homme. Les indigènes emploient « le mokò », ou modèle de

Fig. 11. Insulaire des Carolines.

leur tatouage, comme une sorte de signature. Les lèvres des femmes sont couvertes de lignes horizontales ; avoir les lèvres rouges serait une honte.

On pourrait citer bien d'autres exemples des souf-

frances qu'endurent les sauvages pour se couvrir d'ornements. Il n'y en a d'ailleurs peut-être pas de plus remarquable que la pratique, si commune dans le monde, de l'emploi de bandages pour modifier la forme du corps humain. On comprend ce que doivent souffrir les femmes chinoises pour se faire des petits pieds; la contraction de la taille, chez les femmes européennes, au moyen du corset est bien

Fig. 12. Fig. 13.

Têtes de Nouveaux-Zélandais.

plus pernicieuse encore. Quelques tribus américaines ont même modifié la forme de la tête. On aurait pu supposer que de semblables compressions devaient exercer un terrible effet sur l'intelligence de ceux qui y sont soumis, mais d'après les témoignages recueillis jusqu'à présent, il ne paraît pas en être ainsi.

La coiffure varie beaucoup chez les différentes races. Quelques races se rasent complétement; d'autres

gardent quelques cheveux sur le sommet de la tête; le Cafre porte une étroite couronne de cheveux ; l'Indien de l'Amérique du Nord regarde comme un point d'honneur de conserver une touffe de cheveux, pour le cas où il aurait le malheur d'être vaincu ; car autrement, ce serait priver son vainqueur du scalp, emblème de la victoire.

Les insulaires du détroit de Torres se font de longues papillottes et portent aussi une sorte de perruque préparée de la même façon. Quelquefois, ils se rasent la tête, ne gardant qu'une bande transversale de cheveux. Au cap York, les indigènes portent toujours les cheveux courts (1).

Les insulaires de Viti donnent beaucoup de temps et d'attention à leur chevelure, ainsi qu'on peut s'en convaincre en examinant la planche III. La plupart des chefs ont un coiffeur spécial auquel ils consacrent ordinairement plusieurs heures par jour. Leurs coiffures ont souvent plus de trois pieds de circonférence, et M. Williams en a mesuré une, qui avait près de cinq pieds de tour. Cela les force à employer, pour dormir, des oreillers de bois, sur lesquels ils reposent leur cou, ce qui doit être fort peu confortable. Ils se teignent aussi les cheveux ; le noir est la couleur favorite, mais quelques-uns préfèrent le blanc, le jaune filasse, ou le rouge brillant.

« L'un, dit M. Williams (2), porte tous ses cheveux à la même hauteur, mais un tiers par devant est couleur de cendre ou de sable, et le reste tout noir ; les deux

(1) Mac Gillivray, *Voyage of the Rattlesnake*, 11, 13.
(2) *Fiji and the Fijians*, vol. I, p. 158.

COIFFURES ET TYPES
(Iles Viti)

Page 64.

Pl. III.

Digitized by Google

teintes sont parfaitement séparées. Beaucoup sont si ingénieusement grotesques qu'on dirait qu'ils n'ont eu qu'un but, exciter le rire. L'un a un gros nœud de cheveux rouge vif sur le sommet de la tête et s'est fait raser tout le reste. Un autre porte les cheveux courts, sauf trois ou quatre rangées de petits bouquets, où les cheveux sont droits, si bien qu'on dirait qu'il s'est fait planter des pinceaux sur la tête. Un troisième a la tête rasée, sauf deux toupets sur les tempes. Ils laissent souvent tomber de la tempe droite, un, deux ou trois cordons de cheveux tordus ayant un pied, ou dix-huit pouces de long. D'autres portent un grand nombre de ces cordons d'une oreille à l'autre, de façon à se faire un rideau derrière le cou. Une mode qui nécessite beaucoup de soins consiste à diviser les cheveux en mèches, rayonnant tout autour de la tête. Chaque mèche forme un cône parfait, d'environ sept pouces de longueur, avec la base à l'extérieur, de telle sorte que la tête est couverte d'un grand nombre de petits cercles, le bout de chaque mèche est tourné vers le centre du cône. »

CHAPITRE III.

MARIAGE ET PARENTÉ.

Les idées des sauvages sur la parenté et le mariage, sont peut-être ce qui nous permettra le mieux de comprendre quelle est leur vraie condition sociale ; en étudiant ce sujet, nous verrons aussi les immenses avantages de la civilisation, au point de vue de la relation des deux sexes.

Le mariage, les rapports de parenté d'un enfant avec son père et sa mère, nous semblent si naturels, si évidents, que nous sommes tout disposés à les considérer comme faisant partie de l'essence même de la race humaine. Il est loin d'en être ainsi. Les sauvages ne connaissent pas l'institution du mariage ; l'amour leur est presque entièrement inconnu ; et le mariage, ou plutôt l'accouplement, n'est en aucune façon une affaire d'affection.

Les Hottentots, dit Kolben (1), « sont si froids, « si indifférents les uns envers les autres, qu'on en

(1) Kolben, *Histoire du cap de Bonne-Espérance*, vol. I, p. 162

« est amené à penser que l'amour n'existe pas chez « eux. » Lichtenstein (1) affirme que chez les Cafres Koussas, il n'entre dans le mariage aucun sentiment d'amour. Les Indiens Tinné, dans l'Amérique du nord, ne possédaient pas de mot pour exprimer « cher » ou « bien-aimé ; » et le langage des Algonquins ne renfermait pas de verbe signifiant « aimer, » de telle sorte que, quand les missionnaires traduisirent la Bible en algonquin, il fallut inventer un mot ayant cette signification.

Bien que les chants des sauvages parlent ordinairement de chasse, de guerre, ou de femmes, il est fort rare qu'on puisse leur appliquer le nom de chants d'amour. Le docteur Mitchell, par exemple, président pendant plusieurs années du comité du sénat des États-Unis pour les affaires indiennes, constate que « ni chez « les Osages, ni chez les Cherokees, on ne pourrait « trouver une seule expression musicale, ou poétique, « basée sur une passion tendre entre les deux sexes.» Et il ajoute : « Bien qu'on le leur ait demandé sou- « vent, ils n'ont jamais produit un chant d'amour (2). »

Lander dit qu'au Yariba (3) (Afrique centrale) « les « indigènes se marient avec la plus grande indiffé- « rence ; il importe aussi peu à un homme de prendre « une femme que de couper un épi de blé ; l'affection « n'a rien à voir dans l'affaire. » Quand le roi de Boussa (4), nous dit-il, dans un autre endroit, « ne « s'occupe pas des affaires de l'État, il consacre ordi-

(1) *Travels in South Africa*, vol. I, p. 261.
(2) *Archæol. Americana*, vol. I, p. 317.
(3) R. et J. Lander, *Niger expedition*, vol. I, p. 161.
(4) *Ibid.*, vol. II, p. 106. Voir aussi p. 197.

« nairement ses heures de loisir à surveiller ses domes-
« tiques et à confectionner ses propres vêtements. La
« mïdiki (reine) et lui, ont des établissements distincts,
« une fortune distincte, des intérêts distincts ; en un
« mot, ils paraissent n'avoir rien en commun l'un avec
« l'autre, et cependant nous n'avons jamais vu un cou-
« ple plus uni depuis que nous avons quitté notre pays
« natal. » Chez les Mandingues, le mariage est pure-
ment et simplement une forme d'esclavage. Mari et femme ne rient ou ne plaisantent jamais ensemble. « Je demandai à Baba, dit Caillié, pourquoi il ne se ré-
« jouissait pas quelquefois avec ses femmes; il me ré-
« pondit que, s'il le faisait, il ne pourrait plus se faire
« obéir, car elles se moqueraient de lui chaque fois
« qu'il leur ordonnerait quelque chose (1). »

Les tribus habitant les collines de Chittagong, dans l'Inde, regardent le mariage, dit le capitaine Lewin,
« comme une simple union animale et comme une
« commodité, comme le moyen de faire cuire leur
« dîner. Ils n'ont aucune idée de tendresse et de dé-
« vouement (2). »

Chez les Guyacurus du Paraguay « les liens du ma-
« riage sont si légers, que, quand les deux parties
« ne se conviennent pas, ils se séparent sans autre
« cérémonie. A tous égards ils ne paraissent avoir
« aucune notion de la pudeur, si naturelle au reste
« de l'espèce humaine (3). » Les Guaranis leur ressemblent complétement sous ces rapports (4).

(1) *Voyages*, vol. I, p. 350.
(2) *Hill tracts of Chittagong*, p. 116.
(3) Charlevoix, *Histoire du Paraguay*, vol. I, p. 91.
(4) *Loc. cit.*, p. 352.

Chez les Samoyèdes (1) de Sibérie, les maris témoignent peu d'affection à leurs femmes et, selon Pallas, « daignent à peine leur dire une parole de douceur. »

En Australie, « peu d'affection réelle existe entre « maris et femmes ; les jeunes gens apprécient une « femme principalement en raison de ses services « comme esclave ; quand on leur demande pourquoi « ils désirent prendre femme, ils vous répondent or- « dinairement : pour qu'elle se charge de me procurer « du bois, de l'eau, des aliments et pour porter ce que « je possède (2). » La position des femmes en Australie semble en effet horrible. On les traite avec la plus grande brutalité, on les bat, on leur perce les membres de coups de lance, pour la plus petite raison. « Si on examine les femmes indigènes, dit Eyre, on « en trouvera fort peu qui n'aient pas de terribles « cicatrices sur la tête, ou des traces de coups de « lance sur tout le corps. J'ai vu une jeune femme « qui était absolument couverte de cicatrices. Si la « femme est quelque peu jolie, sa position devient en- « core plus horrible s'il est possible. »

Notre système de famille, d'après lequel l'enfant est également parent de son père et de sa mère, nous semble si naturel, que nous éprouvons comme un sentiment de surprise en nous trouvant face à face avec d'autres systèmes. Cependant nous aurons lieu, je pense, d'en arriver à ces conclusions : que d'abord on considère l'enfant comme parent seulement de sa tribu ; puis de sa mère et non de son père : puis de

(1) Pallas, *Voyages*, vol. IV, p. 94.
(2) Eyre, *Discoveries*, vol. II, p. 321 (Voir les notes).

son père et non de sa mère ; et enfin de son père et de sa mère. Chez les Romains même, le mot « familia » signifiait « esclaves », et la femme et les enfants d'un homme ne faisaient partie de sa famille que parce qu'ils étaient ses esclaves ; de telle façon qu'un fils émancipé, c'est-à-dire rendu libre, n'avait droit à aucune part de l'héritage paternel, ayant cessé d'appartenir à la famille. Mais nous pourrons mieux comprendre cette partie de la question quand nous aurons examiné les différentes phases que présente le mariage, car il n'a pas un caractère uniforme. Dans quelques cas le mariage paraît ne pas exister du tout ; dans d'autres, il est essentiellement temporaire et ne dure que jusqu'à la naissance de l'enfant, l'homme et la femme recouvrant alors leur liberté absolue ; dans d'autres, l'homme achète la femme qui devient sa propriété tout comme son cheval ou son chien.

Il y avait anciennement à Sumatra trois espèces de mariages parfaitement distincts : le « Jugur, » par lequel l'homme achetait la femme ; « l'Ambel-anak, » par lequel la femme achetait l'homme ; et le « Semando, » par lequel ils se mariaient dans des termes d'égalité. Dans le mode de mariage par l'Ambel-anak, dit Marsden (1), « le père d'une vierge choisit pour « son mari quelque jeune homme appartenant à une fa- « mille, le plus souvent inférieure en position, qui re- « nonce à tous droits sur lui. On le conduit alors à la « maison de son beau-père, qui tue un buffle à cette oc-

(1) Marsden, *History of Sumatra*, p. 262.

« casion et reçoit vingt dollars des parents de son « gendre. Après quoi le buruk-baik'nia (le bon et le « mauvais qui peuvent être en lui) appartient à la « famille de sa femme. S'il se rend coupable d'un « meurtre ou d'un vol, c'est à elle de payer le bañ- « gun, ou amende ; s'il est assassiné, c'est elle qui re- « çoit le bañgun. Les dettes qu'il a pu contracter avant « son mariage restent à la charge de ses parents ; cel- « les qu'il contracte après le mariage, sont à la charge « de sa nouvelle famille. Il occupe dans cette famille « une position qui tient le milieu entre celle d'un fils « et celle d'un débiteur; il partage comme fils tout ce « que produit la maison, mais il ne possède rien en « propre ; sa plantation de riz, le produit de ses poi- « vriers, en un mot tout ce qu'il peut gagner ou ac- « quérir, appartient à la famille. On peut le ren- « voyer, même s'il a eu des enfants, et dans ce cas, il « doit tout quitter et partir nu comme il est venu. »

« Le « Semando » est un contrat régulier entre les « parties, sur le pied de l'égalité. L'adat payé aux pa- « rents de la jeune fille se monte ordinairement à « douze dollars. Le contrat stipule que tous effets, « gains, ou acquisitions, deviennent également la pro- « priété des deux conjoints ; et en cas de divorce par « consentement mutuel, l'établissement, les dettes et « les créances, doivent aussi être également divisés. Si « l'homme seul demande le divorce, il donne à la « femme la moitié des biens et perd les douze dollars « qu'il a payés. Si la femme seule réclame le divorce, « elle perd son droit à la moitié des biens, mais a le « droit de garder ses tikar, bantal, et dandan (ses

« effets personnels), et ses parents sont tenus de rem-
« bourser les douze dollars; mais on les réclame rare-
« ment. Ce mode de mariage est sans contredit celui
« qui se rapproche le plus de nos idées ; les chefs du
« pays de Rejang ont formellement consenti à l'éta-
« blir dans tout le pays soumis à leur autorité et l'in-
« fluence des prêtres malais contribuera à faire effi-
« cacement exécuter leurs ordres. »

Il est inutile de décrire particulièrement le Jugur.

Les Arabes Hassaniyeh ont une forme de mariage extrêmement curieuse, qu'on pourrait appeler le mariage « aux trois quarts ; » c'est-à-dire que la femme est légalement mariée trois jours sur quatre, et que le quatrième elle est parfaitement libre de faire ce qui lui plaît.

A Ceylan, il y a deux sortes de mariages, le Deega et le Beena. Par le Deega, la femme se rend à la hutte de son mari ; par le Beena, l'homme va habiter la hutte de la femme. En outre, selon Davy, les mariages à Ceylan sont provisoires pendant quinze jours ; à l'expiration de ce délai, on les confirme ou on les annule (1).

Une coutume fort singulière existe chez les Reddies (2) de l'Inde méridionale : « On marie une jeune
« femme de seize à vingt ans à un gamin de cinq ou
« six ! Puis, elle s'en va vivre avec quelque autre
« homme, un oncle ou un cousin maternel ordinaire-
« ment, car il ne lui est pas permis de former une
« liaison avec les membres de sa famille paternelle ;
« quelquefois même elle va vivre avec le père de son

(1) Davy, *Ceylan*, p. 286.
(2) Shortt, *Trans. Ethn. Soc.*, nouvelle série, vol. VII, p. 194.

« jeune mari, c'est-à-dire avec son beau-père. S'il « vient des enfants de ces liaisons, c'est le jeune mari « qui en est considéré comme le père. Quand lui, à « son tour, est arrivé à l'âge d'homme, sa femme est « vieille et a passé l'âge d'avoir des enfants ; alors il « s'accouple avec la femme d'un autre gamin et en- « gendre des enfants pour le compte du jeune mari. »

La polyandrie, c'est-à-dire le mariage d'une même femme à plusieurs hommes à la fois, est plus commune qu'on ne le croit ordinairement, quoiqu'elle le soit moins que la polygamie, partout permise chez les sauvages. On peut expliquer cette universalité de la polygamie, par une cause évidente ; quoique je ne dise pas que ce soit la seule. Après le sevrage de nos enfants, le lait reste longtemps une partie importante et nécessaire de leur alimentation. Nous suppléons à ce besoin avec le lait de la vache ; mais chez les peuples qui n'ont pas d'animaux domestiques, il ne peut en être ainsi ; aussi les enfants ne sont-ils sevrés qu'à deux, trois et même quatre ans. Pendant tout ce temps l'homme et la femme restent ordinairement séparés, donc, à moins qu'un homme n'ait plusieurs femmes, il n'en a plus du tout. Ainsi à Viti « les parents d'une femme regardent comme une « insulte publique la naissance d'un nouvel enfant « avant que trois ou quatre années se soient écou- « lées, et ils considèrent de leur devoir de s'en ven- « ger d'une façon publique (1). »

Il nous semble naturel et convenable que le mari et

(1) Seemann, *A mission to Fiji*, p. 191.

la femme jouissent autant que possible de la société l'un de l'autre, mais chez les Turcomans, selon Fraser, le mari ne peut visiter sa femme qu'en cachette pendant six mois ou un an, ou quelquefois même deux ans après le mariage.

Klemm nous affirme que la même coutume existe chez les Circassiens jusqu'à la naissance du premier enfant. Chez les Vitiens, mari et femme ne passent pas la nuit ensemble. A Chittagong (1) (Inde), où, selon nos idées européennes, il n'y a guère de moralité, on ne permet cependant au mari et à la femme de cohabiter que sept jours après le mariage.

Burckhardt (2) affirme qu'en Arabie, après le mariage, si on peut s'exprimer ainsi, la mariée retourne à la tente de sa mère, mais s'en échappe le soir et répète ces sorties plusieurs fois. Elle ne va habiter la tente de son mari que quelques mois, souvent même qu'un an après le mariage.

Lafitau nous informe que chez les Indiens de l'Amérique septentrionale le mari ne peut visiter sa femme qu'en cachette ; « Ils n'osent aller dans les cabanes particulières, où habitent leurs épouses, que durant l'obscurité de la nuit..... Ce serait une action extraordinaire de s'y présenter le jour (3). »

On dit que dans le Futa, un des royaumes de l'Afrique occidentale, un mari ne peut voir la figure de sa femme qu'après trois ans de mariage.

A Sparte et en Crète, selon Xénophon et Strabon,

(1) Lewin, *loc. cit.*, p. 51.
(2) Burckhardt, *Notes*, vol. VI, p. 269.
(3) *Loc. cit.*, vol. I, p. 576.

les nouveaux mariés ne pouvaient se voir que clandestinement pendant quelque temps après le mariage; une semblable coutume existait, dit-on, parmi les Lyciens. On n'a encore, autant que je le sache, donné aucune explication satisfaisante de cette coutume; j'essayerai tout à l'heure d'en suggérer une.

Dans bien des cas les sauvages n'observent aucune cérémonie pour le mariage. « Je n'ai rien dit, écrit « Metz, des cérémonies du mariage chez les Bàdagas « (Indoustan), parce qu'ils n'en ont à peine pas. » Les Kurumbas, une autre tribu des collines de Nilgherry, ne connaissent pas les cérémonies du mariage (1). Selon le colonel Dalton (2), les Keriahs de l'Inde centrale « n'ont, dans leur langage, aucun mot « signifiant mariage, et la seule cérémonie semble être « la reconnaissance publique du fait. » Les missionnaires espagnols n'ont, de leur côté, trouvé aucun mot signifiant mariage, ni aucune cérémonie se rapportant à cet acte, chez les Indiens de la Californie (3). Plus au nord, chez les Indiens Kutchin, « on n'ob- « serve aucune cérémonie ni au mariage ni à la « naissance (4). »

« La cérémonie du mariage dans nos tribus (les « Peaux-Rouges des États-Unis), dit Schoolcraft, con- « siste simplement dans le consentement personnel « des parties, sans qu'il soit besoin d'un prêtre, d'un « magistrat ou de témoins; les parties accomplissent

(1) *Trans. Ethn. Soc.*, vol. VII, p. 276.
(2) *Ibid.*, vol. VI. p. 25.
(3) Bagaert, *Smithsonian Report*, 1863, p. 368.
(4) *Smith sonian Report*, 1866, p. 326.

« cet acte, sans qu'il soit besoin d'une sanction étran-
« gère (1). »

Selon Brett, il n'existe pas de cérémonie nuptiale chez les Arawaks de l'Amérique méridionale (2). Martius fait la même assertion pour les tribus brésiliennes en générale (3); il en est de même pour quelques tribus australiennes (4).

« On ne connaît pas le mariage en Abyssinie, dit « Bruce (5), à moins qu'on n'appelle mariage l'union « contractée par le consentement mutuel des deux par- « ties, sans avoir besoin d'autre sanction, union qui ne « subsiste que jusqu'au moment ou un des deux con- « joints désire la rompre et qui peut se renouveler « aussi souvent qu'il leur plaît; ils peuvent donc se sé- « parer, se remarier à d'autres, avoir des enfants, et un « beau jour redevenir mari et femme. Je me rappelle « avoir vu un jour à Koscam, au cercle de la Iteghe (la « reine), une femme de grande qualité, entourée de sept « hommes qui, tous, avaient été ses maris, et dont aucun « n'était l'heureux époux du moment. Et cependant il « n'y a pas pays au monde où il y ait autant d'églises. » Chez les Arabes Bédouins on fait une cérémonie pour le mariage d'une jeune fille, mais si une veuve convole en secondes noces cela a trop peu d'importance, selon eux, pour en mériter une. Speke (6) dit : « On ne con « naît pas le mariage dans le royaume d'Uganda. »

(1) *Indian Tribes*, p. 248, 132.
(2) *Guiana*, p. 101.
(3) *Loc. cit.*, p. 51.
(4) Eyre, *Discoveries*, vol. II, p. 319.
(5) Bruce, *Travels*, vol. IV, p. 487 et vol. V, p. 1.
(6) *Journal*, p. 361.

Selon Caillié (1), mari et femme, chez les Mandingues (Afrique occidentale), s'unissent sans aucune cérémonie. Hutton (2) affirme qu'il en est de même chez les Ashantees. Au Congo et à Angola (3) « On ne fait « aucune cérémonie pour le mariage, c'est à peine « même si l'on s'inquiète du consentement des pa- « rents. » Le Vaillant (4) nous dit que les Hottentots ne connaissent pas la cérémonie du mariage; et les Bosjesmans, selon M. Wood, n'ont dans leur langage aucun mot pour distinguer une fille, d'une femme mariée (5).

Il ne faudrait cependant pas croire que le seul fait qu'ils sont contractés sans cérémonies rende les liens du mariage nécessairement fragiles. « Dans cette île « (Tahiti), dit Cook (6), le mariage nous paraît con- « sister simplement en un contrat, consenti par l'homme « et par la femme, sans que le prêtre ait rien à y voir. « Une fois le contrat fait, il semble assez respecté par « les deux conjoints, bien que quelquefois ils se sépa- « rent en vertu d'un consentement mutuel, et dans ce « cas le divorce a lieu avec aussi peu de cérémonie « que s'était accompli le mariage. Bien que les prêtres « ne se soient pas ingérés dans la cérémonie du ma- « riage, ils se sont réservé deux opérations qui leur « procurent de beaux bénéfices : le tatouage et la

(1) *Loc. cit.*, vol. I, p. 350.
(2) Klemm, *Cultur d. Menschen*, vol. III, p. 280.
(3) Astley, *Coll. of Voyages*, vol. III, p. 221, 227.
(4) *Voyages*, vol. II, p. 58.
(5) *Natural history of Man*, vol. I, p. 269.
(6) Cook, *Voyage autour du monde*. Hawkesworth, *Voyages*, vol. II, p. 240. Pour les îles de la Caroline, voir Klemm, *loc. cit.*, vol. IV, p. 299.

« circoncision. » Puis il ajoute plus loin que les femmes mariées à Tahiti sont tout aussi fidèles à leurs maris que dans les autres parties du monde.

Il est bon d'avoir toujours présente à l'esprit la distinction qu'il faut faire entre un mariage « facile » et un mariage « fragile », si l'on peut s'exprimer ainsi. Dans quelques pays on peut rompre avec la plus grande facilité le lien conjugal et cependant, tant qu'il dure, les deux époux le respectent strictement; tandis que dans d'autres pays c'est tout le contraire.

Peut-être, après tout, un cérémonial quelconque vaut-il mieux que rien pour solenniser le mariage; cependant quelques races l'accompagnent de pratiques qui sont fort regrettables. Quelques autres sont fort curieuses et sans aucun doute symboliques. Ainsi Carver (1) nous dit que chez les Indiens du Canada, dès que le chef a prononcé la formule consacrant le mariage, « le mari se retourne, se baisse, prend sa « femme sur son dos et la porte ainsi jusqu'à sa tente « au milieu des acclamations des spectateurs. » Bruce a observé une coutume identique en Abyssinie. Quand la cérémonie est terminée, dit-il, « le mari prend sa « femme sur ses épaules et la porte jusqu'à sa maison. « Quand son habitation est trop éloignée, il se con- « tente de faire le tour de la maison de sa femme (2). »

En Chine, quand le cortége conduisant la mariée arrive à l'habitation du mari, une matrone porte la

(1) *Travels*, p. 374.
(2) Vol. VII, p. 67.

mariée dans la maison en la faisant passer au-dessus d'un fourneau de charbon placé à la porte (1).

Nous verrons tout à l'heure que ce ne sont pas là des cas isolés; cette coutume de soulever la mariée et de la porter dans la maison de son mari a une signification. J'indiquerai bientôt plusieurs coutumes semblables, coutumes dont M. M'Lennan, dans son magnifique ouvrage sur le « mariage primitif, » a indiqué toute l'importance et toute la signification.

Je vais actuellement essayer de retracer quels ont été les développements successifs de la coutume du mariage. Il y a tout lieu de croire que les sauvages vivent, ou ont vécu sous ce rapport, dans un état qu'on pourrait appeler le « mariage en commun, » ou la « communauté des femmes ». Sir Edward Belcher (2) constate qu'aux îles Andaman, l'homme et la femme restent ensemble jusqu'à ce que l'enfant soit sevré; il va de soi qu'ils se séparent alors et chacun d'eux cherche un nouveau compagnon. Les Bosjesmans, dans l'Afrique méridionale, ne connaissent pas le mariage. Chez les Nairs (Inde), selon Buchanan, « personne ne connaît son père et chaque homme regarde « les enfants de sa sœur comme ses héritiers. » Les Teehurs de l'Oude « vivent ensemble dans de grands « établissements où tout est en commun, et, si deux « individus se marient, le lien n'est que nominal (3). »

En Chine, les femmes furent communes, jusqu'au

(1) Davis, *The Chinese*, vol. I, p. 285.
(2) *Trans. Ethn. Soc.*, vol. V, p. 45.
(3) *The people of India*, par J. Watson et J. W. Kaye, publié par les soins du Gouvernement Indien, vol. II, p. 85.

règne de Fouhi (1), et en Grèce jusqu'à l'époque de Cécrops. Les Massagetæ (2) et les Auses (3), tribu éthiopienne, selon Hérodote, ne connaissaient pas le mariage; Strabon confirme le dire d'Hérodote pour les premiers. Strabon et Solinus font la même remarque pour les Garamantes, autre tribu éthiopienne. En Californie, selon Baegert (4), les sexes s'accouplent sans aucune formalité, et le langage de ces peuples ne contient même pas de mot pour exprimer « se marier. »

Le langage des indigènes des îles Sandwich indique clairement combien ils étaient en arrière (jusque tout récemment) dans leurs relations sociales. Le tableau suivant, que j'extrais d'un mémoire fort intéressant de M. Morgan « sur l'origine et la classification de la parenté, » le prouve absolument (5).

HAWAÏEN.	FRANÇAIS.
Kupuna signifie	Arrière-grand-père. Arrière-grand-oncle. Arrière-grand'mère. Arrière-grand'tante. Grand-père. Grand-oncle. Grand'mère. Grand'tante.

(1) Coguet, *L'origine des Lois, des Arts et des Sciences*, vol. III, p. 328
(2) *Clio*, I, p. 216.
(3) *Melpomène*, IV, p. 180.
(4) *Loc. cit.*, p. 368.
(5) *Proceedings of the Am. Acad. of Arts and Sciences*, 1868.

HAWAÏEN.		FRANÇAIS.
Makua kana	=	Père. Frère du père. Beau-frère du père. Frère de la mère. Beau-frère de la mère. Fils du frère du grand-père.
Makua waheena	=	Mère. Sœur de la mère. Belle-sœur de la mère. Sœur du père. Belle-sœur du père.
Kaikee kana	=	Fils. Fils de la sœur. Fils du frère. Fils du fils du frère. Fils de la fille du frère. Fils du fils de la sœur. Fils de la fille de la sœur. Fils du fils de la sœur de la mère. Fils du fils du frère de la mère.
Hunona	=	Femme du fils du frère. Mari de la fille du frère. Femme du fils de la sœur. Mari de la fille de la sœur.
Waheena	=	Femme. Sœur de la femme. Femme du frère. Femme du frère de la femme. Femme du fils du frère du père. Femme du fils de la sœur du père. Femme du fils de la sœur de la mère. Femme du fils du frère de la mère.
Kana	=	Mari. Frère du mari. Mari de la sœur.
Punalua	=	Mari de la sœur de la femme (beau-frère).
Kaikoaka	=	Frère de la femme.

La clef de ce système hawaïen, ou des îles Sandwich, est l'idée exprimée par le mot waheena (femme). Ainsi :

Waheena = { Femme.
Sœur de la femme.
Femme du frère.
Femme du frère de la femme.

Toutes ces personnes sont parentes au même degré pour chaque mari; de là le mot

Kaikee = Enfant, signifie aussi l'enfant de la femme du frère;

et sans aucun doute l'enfant de la sœur de la femme, et l'enfant de la femme du frère de la femme. D'où il s'ensuit aussi que, comme la sœur porte le nom d'épouse de son beau-frère (mais non pas de son frère) et que le beau-frère porte le nom de mari de la femme de son frère, il est par conséquent le père des enfants de son frère. De là le mot « kaikee » signifie aussi « fils de la sœur » et « fils du frère. » En un mot, « kaikee » et « waheena » correspondent à nos mots « enfant » et « femme, » et il semble n'exister dans le langage hawaïen aucun mot répondant à nos mots « fils, » « fille, » « épouse » ou « mari. » Il est évident que cela ne provient pas de la pauvreté du langage, car ils ont des termes pour distinguer d'autres degrés de parenté que nous négligeons.

Peut-être le contraste paraîtra-t-il plus frappant si on prend les mots signifiant beau-frère et belle-sœur.

Ainsi quand une femme parle :

Belle-sœur = Femme du frère du mari = punalua.
Belle-sœur = Sœur du mari = kaikoaka.
Mais beau-frère, soit mari de la sœur ou
frère du mari = Kana, c'est-à-dire, mari.

Quand au contraire un homme parle :

Belle-sœur = sœur de la femme = waheena, ou épouse.
Belle-sœur = femme du frère = waheena, ou épouse.

Et aussi :

Beau-frère = frère de la femme = kaikoaka.
Beau-frère = mari de la sœur de la femme = punalua.

Ainsi une femme a des maris et des belles-sœurs, mais pas de beaux-frères; un homme, au contraire, a des femmes et des beaux-frères, mais pas de belles-sœurs. La même idée se retrouve à tous les degrés de parenté : les cousins, par exemple, s'appellent frères et sœurs.

En outre, alors que les Romains distinguaient entre le

Frère du père = patruus, et frère de la mère = avunculus.
Sœur du père = amita, et sœur de la mère = matertera.

les deux premiers chez les Hawaïens sont des makua-kana qui signifie aussi père; les deux dernières des makua-waheena qui signifie aussi mère.

Ainsi l'idée du mariage n'entre réellement pas dans le système de parenté hawaïen. Oncles, tantes, cousins, sont passés sous silence, et on trouve seulement des

Grands-parents,
Parents,

Frères et sœurs,
Enfants et
Petits-enfants.

Il est donc évident qu'ici l'enfant est parent du groupe et qu'il n'est pas spécialement parent de son père et de sa mère, qui ne jouent le rôle que d'oncles et de tantes. De telle sorte que chaque enfant a plusieurs pères et plusieurs mères.

Les habitudes sociales de ces insulaires tendent, je crois, à expliquer la persistance de cette antique nomenclature. La douceur du climat, l'abondance de la nourriture, font que les enfants deviennent bientôt indépendants; l'habitude d'avoir de grandes maisons employées seulement comme dortoirs, le curieux préjugé contre les repas pris en commun, ont dû tendre aussi à retarder beaucoup le développement des sentiments de la famille. Cependant le système de nomenclature rapporté plus haut ne correspondait plus à l'état de leur société telle que la trouvèrent le capitaine Cook et les anciens voyageurs.

Chez les Todas, des collines du Nilgherry, quand un homme épouse une fille, elle devient la femme de tous les frères de son mari, à mesure qu'ils arrivent à l'âge d'homme, et eux aussi deviennent les maris de toutes les sœurs de leurs femmes, à mesure qu'elles deviennent assez âgées pour se marier. Dans ce cas « le premier enfant, a pour père le frère aîné, le se- « cond enfant le frère cadet, et ainsi de suite. Malgré « ce système, contre nature, les Todas, il faut le con- « fesser, montrent beaucoup d'attachement pour leurs « enfants, beaucoup plus même qu'on ne le suppose-

« rait avec ce système de communauté de la fem-
« me (1). »

Nous trouvons « chez les Tottiyars de l'Inde un « autre exemple semblable; chez ce peuple les frères, « les oncles et les neveux possèdent leurs femmes en « commun (2). » Selon Nicolaus (3), les femmes étaient « communes chez les Galactophages « qui donnaient « le nom de père à tous les vieillards, de fils à tous les « jeunes gens, et où tous les hommes du même âge « s'appelaient frères. Chez les Sioux et quelques au- « tres tribus de l'Amérique septentrionale, quand un « homme achète la fille aînée du chef, toutes les autres « lui appartiennent et il les prend comme femmes « quand il lui plaît (4). »

De semblables conditions sociales tendent à expliquer la fréquence de l'adoption chez les sauvages et le fait qu'on la regarde souvent comme un lien aussi sacré que la paternité même. Le capitaine Lyon nous dit que chez les Esquimaux « cette parenté curieuse « lie les parties aussi fermement que les liens du sang; « et si le fils adoptif est plus âgé que le fils naturel, il « hérite de toutes les richesses de la famille (5). »

Denham constate que dans l'Afrique centrale « la « coutume de l'adoption est très-développée chez les « Felatahs, et bien qu'ils aient des fils et des filles, l'en- « fant adoptif hérite ordinairement de tous leurs « biens (6). »

(1) Shortt, *Tans. Ethn. Soc.*, nouvelle série, vol. VII, p. 240.
(2) Dubois, *Description du peuple de l'Inde*, p. 3.
(3) Bachofen, *Das Mutterrecht*, p. 21.
(4) *Ethn. Journal*, 1869, p. 286.
(5) *Journal*, p. 353.
(6) Denham, *Travels in Africa*, vol. IV, p. 131.

« Les femmes des îles Tonga, dit Mariner (1), adop-
« tent des enfants, fort grands déjà quelquefois, dans
« le but de pourvoir à leurs besoins, et de les entourer
« de toutes les commodités de la vie. Cette adoption se
« fait souvent, même pendant que la mère naturelle
« vit encore, auquel cas la mère adoptive est consi-
« dérée au même titre. »

L'adoption jouait aussi un rôle important chez les Romains et s'accomplissait par le symbole d'un accouchement simulé, sans lequel l'adoption n'était pas complète. Cette coutume semble s'être continuée jusqu'au temps de Nerva qui, en adoptant Trajan, transféra la cérémonie du lit nuptial au temple de Jupiter (2). Diodore (3) nous peint en traits curieux la même coutume, telle qu'elle existait chez les Grecs, et raconte que Junon adopta Hercule en simulant un accouchement.

Dans d'autres cas, le symbole de l'adoption représente non pas la naissance mais le lien du lait. En Circassie par exemple la femme offre le sein à la personne qu'elle adopte. En Abyssinie, selon Parkyn (4), « si un homme désire se faire adopter comme le fils « d'une personne d'un rang supérieur, il lui prend « la main et, lui suçant un des doigts, se déclare son « fils adoptif; son nouveau père est alors forcé de l'as- « sister dans la mesure de ses moyens. »

La même idée a peut-être été le point de départ de la curieuse coutume des Esquimaux, qui ont l'habi-

(1) Mariner, *Tonga Islands*, vol. II, p. 98.
(2) *Das Mutterrecht*, p. 254.
(3) IV, 39. Voir les notes.
(4) Parkyn, *Abyssinia*, p. 198.

tude de lécher tout ce qu'on leur présente, apparemment pour faire acte de propriété (1).

Dieffenbach (2) a observé aussi cette même coutume à la Nouvelle-Zélande ; mais là, c'est le donateur qui lèche l'objet. Le capitaine Cook nous dit que les indigènes des îles Tonga ont « la singulière habitude de « porter à leur front tout ce qu'on leur présente ; « c'est sans doute leur manière de remercier, » ajoute-t-il (3).

Tous les exemples que nous venons de citer nous autorisent certainement à dire que la communauté des femmes, qui existe, ou qui a existé, chez tant de races non civilisées, représente le premier état social de l'homme. Examinons maintenant les différents états qui ont remplacé cet état primitif et comment on en est arrivé au mariage individuel.

Montesquieu établit presque comme un axiome que « l'obligation naturelle qu'a le père de nourrir « ses enfants a fait établir le mariage, qui déclare celui « qui doit remplir cette obligation (4). » Et plus loin : « Il est arrivé dans tous les pays et dans tous les « temps que la religion s'est mêlée des mariages. » Les pages suivantes vont prouver combien ces assertions sont loin de la vérité.

Bachofen (5), M. Lennan (6) et Morgan, les plus récents auteurs qui aient étudié cette question, pensent

(1) Franklin, *Journeys* 1819-22, vol. I, p. 34.
(2) *Nouvelle-Zélande*, vol. II, p. 104.
(3) *Voyage au pôle Sud*, vol. I, p. 221.
(4) *Esprit des Lois*, vol. II, p. 186, 299.
(5) *Das Mutterrecht*.
(6) *Primitive marriage*.

que l'état social primitif de l'homme fut un état de pur hétairisme (1), qu'alors le mariage n'existait pas, ou qu'il n'existait que comme « mariage en commun, » c'est-à-dire que tous les hommes et toutes les femmes, composant un groupe ou une tribu, appartenaient indifféremment l'un à l'autre.

Bachofen croit qu'enfin les femmes choquées, scandalisées, par un tel état de choses, se révoltèrent et établirent un système de mariage comportant la suprématie de la femme, c'est-à-dire que le mari devint le sujet de la femme, que la descendance se fit par les femmes et qu'elles eurent la plus grande part du pouvoir politique. Il donne à la première période le nom d' « hétairisme ; » à la seconde le nom de « Mutterrecht » ou « droit de la mère. »

Puis, en troisième lieu, il pense que l'influence spirituelle de la paternité l'emporta sur l'idée plus matérielle de la maternité. Les hommes réclamèrent la prééminence ; la propriété et la filiation passèrent à la ligne masculine, le culte du soleil remplaça le culte de la lune, et il se produisit beaucoup de changements dans l'organisation sociale, principalement parce qu'on en vint à reconnaître que l'influence créatrice du père était plus importante que le lien matériel de la maternité. Le père, en un mot, était l'auteur de la vie, la mère une simple nourrice.

Ainsi, selon lui, la première époque se caractérise par toute absence de loi, la seconde est matérielle, la troisième spirituelle. Je crois, cependant, qu'il y a eu

(1) *Loc. cit.*, XVIII, XIX.

fort peu de pays, s'il y en a eu, où les femmes aient exercé le suprême pouvoir. Nous ne voyons pas dans l'histoire, comme un fait, que les femmes aient jamais revendiqué leurs droits et je pense que les femmes sauvages seraient tout particulièrement fort éloignées de le faire. Au contraire, dans les races les moins civilisées, comme, par exemple, en Australie, la position des femmes est celle de la sujétion absolue et il me semble parfaitement clair que l'idée du mariage est fondée, non pas sur les droits de la femme, mais sur ceux de l'homme ; c'est, en un mot, un exemple de plus « du bon vieux plan, que celui qui a le pou-« voir, prenne, et que celui qui le peut, garde. »

Chez les sauvages, la femme est littéralement la propriété du mari. Comme Petruchio le dit de Catherine :

« Je veux être le maître de ce qui m'appartient. « Elle est mon bien, ma propriété ; elle est ma maison, « mon ameublement, mon champ, ma grange, mon « cheval, mon bœuf, mon âne, mon tout. »

Et cela est si vrai que, comme je l'ai déjà fait remarquer, la « famille » d'un Romain, originairement, et pendant même tous les temps classiques, signifiait ses esclaves ; et ses enfants ne faisaient partie de sa famille que parce qu'ils étaient ses esclaves ; de telle façon que si un père affranchissait son fils, ce dernier cessait de faire partie de la famille et n'avait pas de part à l'héritage. Aujourd'hui même, dans quelques parties de l'Afrique, les biens d'un homme passent, non pas à ses enfants comme tels, mais à ses esclaves.

Hearne nous dit que chez les Indiens de la Baie

d'Hudson (1) « une coutume fort ancienne veut que les « hommes luttent au pugilat pour la possession de la « femme à laquelle ils sont attachés ; et, bien entendu, « le plus fort enlève toujours le prix. Un homme fai- « ble, à moins qu'il ne soit excellent chasseur et fort « aimé dans sa tribu, garde rarement une femme « qu'un homme plus fort que lui veut s'approprier.... « Cette coutume existe dans toutes leurs tribus et « cause un grand esprit d'émulation parmi les jeunes « gens qui, dans toutes les occasions, et dès leur plus « tendre enfance, essayent leurs forces et leur ha- « bileté à la lutte. » Franklin nous dit aussi que les Indiens Copper regardent les femmes avec le même mépris que le font les Chipewyans : « c'est pour eux « une sorte de propriété que le plus fort peut enle- « ver au plus faible (2) ; » et Richardson (3) « a vu « plus d'une fois un homme fort enlever la femme d'un « de ses compatriotes, plus faible que lui. Tout homme « peut en défier un autre à la lutte et s'il est vain- « queur, enlever la femme de son adversaire. » Cependant les femmes ne songent pas à protester contre ces coutumes qui, au contraire, leur semblent parfaitement naturelles. On ne peut donc, je pense, regarder comme correcte, ni la théorie du docteur Bachofen, ni la séquence des coutumes sociales qu'il a suggérée, bien qu'il les ait défendues avec beaucoup de savoir (4).

(1) Hearne, p. 104.
(2) *Journey to the Shores of the Polar Seas*. Vol. VIII, p. 43.
(3) Richardson, *Boat Journey*, vol. II, p. 24.
(4) Voir par exemple Lewin, *Hill Tracts of Chittagong*, p. 47, 77, 80, 93, 98, 101.

M' Lennan, comme Bachofen et Morgan, prend pour point de départ un état d'hétairisme ou de communauté des femmes. Puis, selon lui, on passe à cette forme de polyandrie dans laquelle les frères possédaient leurs femmes en commun ; puis, vint l'état du *lévirat*, c'est-à-dire le système d'après lequel, à la mort d'un frère aîné, le frère cadet épouse la veuve, et ainsi de suite. Puis, quelques tribus devinrent endogames, d'autres exogames (1) ; c'est-à-dire que quelques tribus défendirent le mariage hors de la tribu, d'autres le défendirent dans la tribu. Si l'un de ces deux systèmes est plus ancien que l'autre, il pense que c'est l'exogamie. L'exogamie, selon lui, basée sur l'infanticide (2), conduisit à la pratique du mariage par capture (3).

Un peu plus tard, la filiation dans la ligne féminine produisant une division dans la tribu, obvia à la nécessité de la capture, comme une réalité, et la réduisit à un symbole.

A l'appui de cette théorie, M. M' Lennan a certainement cité bien des faits frappants ; mais, tout en admettant qu'elle représente probablement la succession des événements dans quelques cas, il me semble, cependant, qu'ils sont exceptionnels. Tout en admettant parfaitement la coutume fort répandue de l'infanticide chez les sauvages, nous prouverons, je pense, qu'ils tuent les garçons aussi souvent que les filles. Eyre (4)

(1) *Loc. cit.*, p. 145.
(2) *Loc cit.*, p. 138.
(3) *Loc. cit.*, p. 140.
(4) *Discoveries*, etc., vol. II, p. 324.

affirme qu'il en est ainsi en Australie. En un mot, la distinction entre les sexes implique une prévoyance et une prudence que les sauvages ne possèdent pas.

Pour des raisons que je donnerai tout à l'heure, je crois que la communauté des femmes disparut graduellement pour faire place au mariage individuel, basé sur la capture, et que celui-ci conduisit d'abord à l'exogamie, puis à l'infanticide des nouveau-nés du sexe féminin. Je renverse ainsi l'ordre de séquence de M. M'Lennan. Quoique l'endogamie et la polyandrie régularisée soient fréquentes, je ne les en regarde pas moins comme des exceptions au développement normal des sociétés.

Je crois, avec M'Lennan et Bachofen, que nos relations sociales actuelles procèdent d'un état primitif d'hétairisme, ou communauté des femmes. Il est évident, cependant, que, même à l'époque de la communauté des femmes, un guerrier, qui avait capturé une belle fille dans quelque expédition, devait la réclamer pour lui seul, et, s'il était possible, enfreindre la coutume existante. Nous avons déjà vu qu'il y a d'autres exemples de l'existence de mariages, sous deux formes différentes, dans un même pays; il n'y a donc aucune difficulté à supposer la co-existence de la communauté des femmes et du mariage individuel. Il est vrai qu'avec le système de la communauté des femmes aucun homme ne pouvait entièrement s'approprier une fille, sans enfreindre les droits de toute la tribu. Un tel acte aurait naturellement excité des jalousies, et n'eût été justifiable que dans des circonstances toutes particulières. Mais une captive de

guerre se trouvait dans une position tout exceptionnelle; la tribu n'avait aucun droit sur elle; son vainqueur aurait pu la tuer s'il l'avait voulu; il a préféré la prendre vivante, c'était son droit; il a fait comme il lui a plu, et la tribu n'a rien à y voir.

M' Lennan (1) dit, il est vrai, « qu'il est impossible « de croire que l'illégalité violente de sauvages se « trouve consacrée par un symbole légal, que si, d'ail- « leurs, on l'admet, il est impossible d'expliquer pour- « quoi un symbole du même genre n'accompagne pas « le transfert d'autres sortes de propriétés. » Le symbole de la capture, cependant, n'est pas un symbole d'illégalité, c'était au contraire, selon les idées du temps, une possession légale. Il ne s'appliquait pas à ceux à qui on enlevait la captive, il avait pour but de limiter les droits de la tribu dans laquelle on l'introduisait. Le mariage individuel était, en fait, une infraction aux droits de tous; l'homme s'appropriant, ou l'homme et la femme s'appropriant mutuellement l'un à l'autre, ce qui aurait dû appartenir à toute la tribu. Ainsi, chez les Andamans, toute femme qui essaye de résister aux priviléges conjugaux réclamés par quelque membre que ce soit de la tribu, s'expose à une grave punition (2).

Il est d'ailleurs, je le crois, facile de comprendre pourquoi le symbole de la capture n'existe pas dans les transferts d'autres sortes de propriétés. Chaque génération a besoin de femmes; il fallait donc répéter

(1) *Loc. cit.*, p. 44.
(2) *Trans. Ethn. Soc.*, nouvelle série, vol. II, p. 35.

souvent soit la capture, soit le symbole. Ceci, au contraire, ne s'applique pas à la terre ; quand l'idée de la propriété fut une fois entrée dans les relations sociales, la même terre passait de propriétaire à propriétaire. Il y a aussi, pour les autres sortes de propriétés, une distinction importante à faire. Un homme faisait de ses mains son arc, ses flèches et ses armes, il construisait sa propre cabane ; la nécessité d'une capture n'existait pas, aussi le symbole ne devait-il pas se produire.

M' Lennan suppose que le meurtre des enfants féminins, et, par conséquent, l'absence, ou la petite quantité des femmes, poussèrent les sauvages à l'exogamie et au mariage par capture. Je donnerai tout à l'heure les raisons qui me font rejeter cette explication.

Il suppose aussi que le mariage par capture résulte de cette coutume remarquable, à laquelle il a donné le nom si bien approprié d'exogamie, c'est-à-dire le mariage en dehors de la tribu. Je crois, au contraire, que l'exogamie fut la conséquence du mariage par capture, et non le mariage par capture de l'exogamie ; que la capture, et la capture seule, pouvait donner à un homme le droit de s'approprier une femme, à l'exclusion des autres membres de la tribu ; et qu'ainsi, bien que toute nécessité d'une véritable capture ait disparu depuis longtemps, le symbole survécut ; la longue habitude ayant fait regarder la capture comme un préliminaire absolument indispensable au mariage.

Il est, je crois, évident, que le mariage par capture n'a pas pour point de départ la modestie féminine, non-

seulement parce que nous n'avons aucune raison de supposer qu'un tel sentiment existe chez les sauvages, mais aussi parce qu'on n'expliquerait pas de cette façon la résistance simulée des parents, et, enfin, parce que la vraie question à résoudre est celle-ci : comment se fait-il que la coutume de conquérir la femme par la force et non par la persuasion soit devenue si générale.

La théorie de M. M'Lennan n'explique en rien les singulières cérémonies par lesquelles on expiait en quelque sorte le mariage, cérémonies dont je parlerai tout à l'heure.

J'ai d'abord l'intention de prouver combien la « capture, » soit sous la forme réelle, soit sous la forme symbolique, participe à l'idée du mariage. M. M'Lennan est, je crois, le premier qui ait apprécié toute l'importance de cette coutume. J'emprunte quelques-uns des exemples suivants à son excellent ouvrage, tout en en ajoutant un grand nombre d'autres.

Il faut de fortes preuves, et elles existent en abondance, pour nous convaincre que l'origine du mariage est indépendante de toutes considérations sacrées ou sociales; que l'affection mutuelle, ou même la sympathie, n'y sont pour rien; qu'un consentement mutuel était inutile, et que le mariage consistait, non pas en démonstrations amoureuses d'un côté, en tendre dévouement de l'autre, mais en violence brutale et en soumission forcée.

Les preuves, nous l'avons déjà dit, sont très-abondantes. Les Caraïbes, par exemple, enlevaient tant de femmes aux peuplades voisines, et

avaient si peu de communications avec elles, que les hommes et les femmes parlaient des langues différentes. « En Australie, dit Oldfield, il y a plus d'hommes que de femmes; aussi beaucoup d'hommes, « dans chaque tribu, manquent-ils de ce qui leur rend « l'existence confortable : une femme. La femme, en « effet, est leur esclave dans le sens le plus strict du « mot, c'est leur bête de somme, c'est elle qui pro- « cure les aliments, c'est sur elle qu'ils déchargent « leur mauvaise humeur, quand ils n'osent pas le faire « sur leurs compagnons. Aussi, ceux qui veulent se « donner ce luxe, se trouvent-ils dans la nécessité « d'aller voler les femmes de quelque autre tribu ; et, « dans les expéditions qu'ils entreprennent pour ac- « complir un dessein si louable, ils se soumettent « gaiement à toutes les privations, à tous les dangers « qu'ils endureraient s'ils étaient sur la trace d'une « vengeance. Quand, dans ces expéditions, ils décou- « vrent une femme sans protecteur, leur manière de « faire est loin d'être douce. Ils l'étourdissent d'abord « par un coup de dowak (pour lui inspirer de l'amour « sans doute), puis la saisissent par les cheveux, et la « traînent dans le bois le plus voisin, pour attendre « qu'elle revienne à elle. Dès qu'elle a recouvré ses « sens, ils la forcent à les accompagner; et comme, « après tout, elle ne fait qu'échanger un maître brutal « pour un autre, elle acquiesce ordinairement, et « prend autant de peine pour s'échapper que si elle « le faisait librement (1). »

(1) *Trans. Ethn. Soc.*, v. III, p. 250.

Voici maintenant comment les indigènes des environs de Sidney avaient l'habitude de se procurer des femmes : « On se précipite sur la malheureuse en l'absence de ses protecteurs. On commence par l'étourdir en lui portant sur la tête, le dos et les épaules, « des coups de bâton qui tous font couler le sang, « puis on la prend par le bras et on l'entraîne dans « les bois avec une violence telle que quelquefois on « lui démet le bras. L'amant, ou plutôt le ravisseur, « s'inquiète fort peu des pierres ou des branches « d'arbres qui peuvent se trouver sur sa route, il n'a « qu'une idée, celle de conduire sa proie à ses camarades ; alors se passe une scène trop épouvantable pour qu'on puisse la raconter. Les parents de la « femme ne s'offensent pas de ces enlèvements, ils se « contentent d'agir de la même façon, quand ils en « trouvent l'occasion. Cette coutume est si commune « chez eux que les enfants eux-mêmes en font un « jeu ou un exercice (1). »

A Bali (2), une des îles situées entre Java et la Nouvelle-Guinée, il est ordinaire que « les filles soient « enlevées par leurs féroces amants, qui, dès qu'ils « les surprennent seules, les violent immédiatement, « et les entraînent dans les bois les cheveux épars et « les vêtements en lambeaux. Puis le grossier amant « effectue sa réconciliation avec les parents outragés, « leur paye une certaine somme comme compensation, fait sortir la pauvre femme de l'endroit où il « l'avait cachée, et elle devient son esclave. »

(1) Collins, *English Colony in New South Wales*, p. 362.
(2) *Notices of the Indian Archipelago*, p. 90.

L'idée que la force et le mariage doivent aller de concert est si profondément enracinée qu'on emploie toujours la force, comme symbole, longtemps après que toute nécessité pour le faire a cessé; et il est fort intéressant d'étudier, comme l'a fait M. M' Lennan, les différentes phases par lesquelles la terrible réalité a passé pour devenir un simple symbole.

Si nous supposons un pays dans lequel se trouvent quatre tribus voisines, accoutumées à l'exogamie, et qui tracent leur généalogie par les femmes et non par les hommes, coutume qui, comme nous le verrons tout à l'heure, est très-commune, pour ne pas dire générale chez les sauvages, il est facile de comprendre qu'après un certain laps de temps, chaque tribu consistera en quatre clans, représentant les quatre tribus originales; nous trouverions donc dans chaque tribu quatre clans, et un homme doit toujours épouser une femme appartenant à un clan différent du sien. Mais à mesure que les tribus devinrent plus considérables et plus civilisées, la « capture, proprement dite, » devint incommode et enfin impossible.

La capture se transforma donc par degrés en un simulacre de cérémonie, faisant, cependant, partie nécessaire du mariage. On pourrait citer bien des exemples de cette transformation.

Le major général Campbell, qui a vécu chez les Khonds d'Orissa, raconte qu'un jour « il entendit une « grande clameur venant d'un village voisin; redou- « tant quelque querelle, je m'y rendis sur-le-champ, « et vis un homme portant sur son dos un paquet « enveloppé d'un vaste drap écarlate; il était entouré

« de vingt ou trente jeunes gens, qui le protégeaient « contre les violentes attaques d'une troupe de jeu- « nes femmes. Je demandai l'explication de cette « scène, si nouvelle pour moi, et on me répondit que « cet homme venait de se marier et que son précieux « fardeau était sa jeune femme qu'il transportait dans « son village. Les jeunes amies de la mariée (il paraît « que c'est la coutume du pays) cherchaient à la re- « prendre, et lancèrent à la tête du malheureux mari « des pierres et des bambous jusqu'à ce qu'il fût arrivé « à l'entrée de son propre village (1). »

Sir W. Elliot rapporte aussi que non-seulement chez les Khonds, mais « dans plusieurs autres tribus de « l'Inde centrale, le fiancé emporte de force sa fian- « cée, et que cet enlèvement de force est tantôt réel et « tantôt simulé (2). » La même coutume existe chez les Badagas habitant les collines du Nilgherry (3).

Chez les Kols de l'Inde centrale, selon Dalton, quand on s'est entendu pour le prix de la femme, « le fiancé et « une grande troupe de ses amis des deux sexes, entrent « dans le village de la fiancée en chantant, en dansant, « et en simulant un combat ; là, ils rencontrent les « amis de la fiancée, qui leur offrent l'hospitalité (4). »

M. Bourien (5) décrit ainsi le cérémonial du mariage dans les tribus sauvages de la péninsule de la

(1) Cité par M'Lennan, *Primitive Marriage*, p. 28.

(2) *Trans. Ethn. Soc.* 1869, p. 125.

(3) Metz, *The tribes of the Neilgherries*, p. 74. Voir aussi Lewin, *Hill tracts of Chittagong*, p. 36, 80.

(4) *Trans. Ethn. Soc.*, vol. VI, p. 24. Voir aussi p. 27 et les *Tribes of India*, v. I, p. 15.

(5) *Trans. Ethn. Soc.* 1865, p. 81.

Malaisie : « Quand la tribu est assemblée et que tout « est prêt, les vieillards amènent la fiancée auprès « d'un cercle plus ou moins grand, selon la force pré- « sumée des futurs époux; la jeune fille part la pre- « mière et le jeune homme s'élance, quand elle a « pris quelque avance; s'il parvient à l'attraper et à « la retenir, elle devient sa femme; sinon, il perd « toute espèce de droit sur elle. D'autres fois un champ « plus vaste leur est ouvert et ils se poursuivent à « travers la forêt. Le prix de la course n'appartient « pas, selon les paroles de la chronique « au plus « rapide, ni au plus fort, » mais au jeune homme qui « a eu la bonne fortune de plaire à la jeune fille. »

Le docteur Hell nous dit que chez les Kalmoucks, après que le prix de la fille a été débattu et arrangé, le fiancé vient avec ses amis pour emporter sa fiancée, « les habitants du camp de cette dernière font alors « une résistance simulée, en dépit de laquelle son « mari l'enlève sur un cheval richement caparaçonné, « au milieu des acclamations et des feux de joie (1). »

Le docteur Clarke (2) nous fait un récit charmant d'une cérémonie analogue. « La jeune fille monte à « cheval et s'éloigne au galop. Son amant la poursuit; « s'il l'atteint elle devient sa femme, et le mariage est « immédiatement consommé; après quoi elle retourne « avec lui à sa tente. Mais il arrive quelquefois que « la femme ne désire pas épouser l'homme qui la « poursuit; dans ce cas elle ne se laisse pas attraper. « On nous assure qu'il n'arrive jamais qu'une femme

(1) M'Lennan, *loc. cit.*, p. 30.
(2) *Travels*, vol. I. p. 222.

« Kalmouck se laisse atteindre, à moins qu'elle n'aime « le jeune homme qui la poursuit. Si elle ne l'aime « pas, elle s'élance à travers tous les obstacles, au ris- « que de se rompre le cou, jusqu'à ce qu'elle soit « hors d'atteinte, ou jusqu'à ce que le cheval du « poursuivant, épuisé de fatigue, lui laisse la liberté « de revenir chez elle, pour se faire poursuivre une « autre fois par quelque admirateur plus favorisé. »

« Chez les Tunguses et chez les Kamchadales, dit « Ernan (1), un mariage n'est définitivement arrangé « et conclu, que quand l'amant a violé sa bien-aimée « et lui a déchiré ses habits. » Il n'est pas permis de tirer vengeance, par le meurtre, d'une attaque faite sur les femmes, à moins que cette attaque n'ait eu lieu à l'intérieur du yourt ou maison. On considère que l'homme n'est pas à blâmer si la femme « a osé quit- « ter la place qu'elle doit naturellement occuper, le « foyer domestique. » Pallas dit que, dans son temps, le mariage par capture existait aussi chez les Samoyèdes (2).

Chez les Mongols (3), dès qu'un mariage est arrangé la jeune fille « se sauve et va se cacher chez des pa- « rents. Quand le fiancé vient demander sa femme, « le beau-père lui répond : « Ma fille vous appar- « tient; allez, prenez-la partout où vous pourrez la « trouver. » Fort de cette permission, lui et ses amis « se mettent à sa recherche, et quand il a trouvé la

(1) *Travels in Siberia*, vol. II, p. 442. Voir aussi Kames, *History of man*, vol. II, p. 58.

(2) Vol. IV, p. 97. Voir aussi Astley, *Collection of Voyages*, vol. IV, p. 575.

(3) Astley, vol. IV, p. 77.

« jeune fille il la saisit comme sa propriété, et la porte « chez lui en simulant la violence. »

« Dans la Corée, quand un homme se marie, il « monte à cheval accompagné de ses amis, parcourt « la ville, puis s'arrête à la porte de sa fiancée, où « il est reçu par les parents. Ceux-ci la portent chez « lui et la cérémonie est complète (1). »

Chez les Esquimaux du cap York (détroit de Smith), selon le docteur Hayes (2), « le seul cérémonial ob- « servé au mariage est l'enlèvement de force de la « fiancée; car, même chez ces mangeurs de graisse de « baleine, la femme ne préserve sa modestie qu'en « faisant une résistance simulée; bien que sa destinée « soit fixée depuis nombre d'années, bien qu'elle sa- « che depuis longtemps qu'elle doit devenir la femme « de l'homme dont elle semble repousser les embras- « sements, quand le jour des noces est arrivé, l'inexo- « rable loi de l'opinion publique l'oblige à se déli- « vrer, s'il est possible, en se débattant, en criant, « jusqu'à ce qu'elle soit transportée dans la hutte de « son futur maître; là elle cesse gaiement le combat « et prend possession de sa nouvelle demeure. »

Au Groënland, selon Egede, « quand un jeune « homme aime une jeune fille, il va trouver ses pa- « rents et propose le mariage. Après avoir obtenu « leur consentement, il se procure deux ou trois vieil- « les femmes qui doivent enlever la fiancée (s'il est « assez fort, il se charge lui-même de ce soin). Les

(1) Astley, vol. IV., p. 342.
(2) *Open Polar Sea*, p. 432.

« vieilles femmes se rendent à la demeure de la jeune « fille et l'enlèvent de force (1). »

Nous avons déjà vu (p. 79) que le mariage par capture règne dans toute sa force chez les Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord.

Les aborigènes de la vallée de l'Amazone, dit Wallace (2), « n'observent aucun cérémonial parti- « culier pour leurs mariages, si ce n'est qu'ils enlè- « vent toujours la fille de force, ou simulent un enlè- « vement, même quand elle et ses parents consentent « au mariage. »

M. Bardel, dans ses notes sur le voyage de M. d'Urville, constate que chez les Indiens, habitant les environs de la ville de la Conception, dans l'Amérique du Sud, quand un homme s'est entendu pour le prix d'une jeune fille avec ses parents, il la surprend et la conduit dans les bois pendant quelques jours, après quoi l'heureux couple revient dans sa hutte (3).

A la Terre de Feu, nous dit l'amiral Fitzroy (4), « aussitôt qu'un jeune homme peut, par le produit « de sa pêche et de sa chasse nourrir une femme, il « obtient le consentement de ses parents et.... il se « construit un canot ou en vole un, puis il attend une « occasion et enlève la jeune fille. Si celle-ci ne veut « pas l'épouser, elle se cache dans les bois jusqu'à ce « que son admirateur, fatigué de la chercher, aban- « donne la poursuite ; mais ceci arrive rarement. »

(1) *History of Greenland*, p. 143.
(2) *Travels in the Amazons*, p. 497.
(3) Vol. III, p. 277 et 22.
(4) *Voyage of the Aventure and Beagle*, vol. II, p. 182.

Chez les Vitiens, selon Williams, on a coutume « quand on veut se marier, de s'emparer d'une fem- « me en employant la force, ou en faisant semblant de « l'employer. Si la femme ne veut pas épouser l'homme « qui l'a enlevée, elle se sauve auprès de quelqu'un qui « puisse la protéger; si, au contraire, elle y consent « l'affaire est immédiatement arrangée; on donne « un festin aux parents le lendemain matin et le « couple est désormais considéré comme mari et « femme (1). »

Earle (2) fait le tableau suivant du mariage à la Nouvelle-Zélande, qu'il regarde comme « très-extraordinaire, » tandis qu'en réalité, comme nous le voyons à présent, c'est presque la coutume universelle. « Les Nouveaux-Zélandais, dit-il, ont de si singu- « lières coutumes quand il s'agit de faire la cour et de « se marier, qu'un observateur doit en arriver à la « conclusion qu'il n'y a pas chez eux la moindre trace « d'un sentiment d'affection. Dès qu'un homme voit « une femme qu'il pense devoir lui convenir, il s'a- « dresse à son père, ou, si elle est orpheline, à son « plus proche parent. S'il obtient leur consentement, « il enlève de force sa future femme, qui résiste de « tout son pouvoir; or, comme les jeunes filles de la « Nouvelle-Zélande sont ordinairement fort robustes, « cet enlèvement donne lieu aux scènes les plus vio- « lentes. Leurs vêtements sont bientôt en lambeaux, « et il faut des heures à l'homme pour l'entraîner la « distance d'une centaine de mètres. Si elle peut

(1) *Viti et les Vitiens*, vol. I, p. 174.
(2) *Resideuce in New Zealand*, p. 244.

« échapper à son antagoniste elle se sauve immédia-
« tement et tout est à recommencer. On peut suppo-
« ser que si la dame a quelque désir de s'unir à cet
« amant de nouvelle espèce, elle ne fait pas une dé-
« fense trop vigoureuse, mais il arrive quelquefois
« qu'elle parvient à effectuer sa retraite dans la mai-
« son de son père ; dans ce cas l'amant doit renoncer
« à toute chance de la posséder jamais; si, au contraire,
« il peut arriver à la transporter dans sa propre de-
« meure, elle devient immédiatement sa femme. »

Les Nouveaux-Zélandais ont l'habitude de simuler un combat, même après le mariage. M. Yate (1) relate un charmant exemple de cette coutume. « Il y eut,
« dit-il, un peu d'opposition au mariage, mais seule-
« ment après qu'il eut été célébré, comme c'est tou-
« jours l'habitude ici. La mère de la fiancée vint me
« voir, la veille du marige, et me dit qu'elle était très-
« heureuse que sa fille épousât Pahau ; mais qu'elle
« devait crier bien fort et paraître très en colère en
« présence de sa tribu, ou qu'autrement les indigènes
« viendraient lui prendre tout ce qu'elle possédait, et
« détruire ses moissons. C'est la coutume ici. Si un
« chef éprouve un accident, on le dépouille comme
« marque de respect; s'il se marie, il perd tous ses
« biens; ceci est une marque de respect et non pas
« d'irrévérence, comme on l'a imprimé à tort dans une
« publication officielle. Un chef croirait qu'on ne fait
« aucune attention à lui si, dans bien des occasions, on
« ne lui enlevait et aliments et vêtements. Pour pré-

(1) Yate, *New Zealand*, p. 96.

« venir un résultat qui lui semblait déplorable, Manga, « la vieille mère, agit en profonde politique. Elle se « porta donc au-devant du cortége, au moment où je « sortais de l'église avec les nouveaux mariés ; puis « commença à nous accabler d'injures. Son aspect était « terrible, elle déchira ses vêtements, s'arracha les « cheveux comme une furie et me dit : « Arrière, mis- « sionnaire blanc, vous êtes pire que le diable ; vous « commencez par faire un esclave de ce garçon en l'en- « levant à son maître, puis vous lui faites épouser ma « fille, qui est une dame. Je vais vous arracher les « yeux ! » La vieille femme pour donner plus de poids « à ses paroles s'élança sur moi, tout en me disant tout « bas : « Ne vous inquiétez pas, je ne pense pas un mot « de ce que je vous dis. » Je lui répondis alors que si « elle ne se taisait pas je lui fermerais la bouche avec « une couverture. « Ha, ha, ha ! répliqua-t-elle, c'est « tout ce que je désire ; je voulais seulement que « vous vous débarrassiez de moi par la force et c'est « pour cela que j'ai fait tout ce bruit. » Après quoi « tout se passa le mieux du monde ; chacun semblait « s'amuser beaucoup et paraissait très-satisfait. » Il est évident, cependant, que Yate ne comprit pas tout à fait la signification de cette scène.

Aux îles Philippines, chez les Ahitas, quand un homme désire épouser une fille, les parents de celle-ci l'envoient dans les bois une heure avant le lever du soleil. Elle a une heure d'avance, après quoi l'amant se met à sa recherche. S'il la trouve et qu'il la ramène avant le coucher du soleil, le mariage est conclu, sinon, il doit abandonner toute poursuite.

A Futa (1), royaume de l'Afrique occidentale, quand tous les préliminaires d'un mariage sont arrangés, « reste une dernière difficulté à vaincre : comment « le jeune homme transportera-t-il sa femme chez « lui ? Car les parents et parentes de la jeune fille gar- « dent la porte de sa maison pour s'opposer à son en- « lèvement. Enfin le fiancé calme leurs chagrins à force « de présents. Il fait alors venir un de ses amis, bien « monté, pour enlever sa femme, mais à peine est-elle « à cheval, que les femmes recommencent leurs lamen- « tations et s'élancent pour la démonter. L'homme « cependant réussit presque toujours à s'échapper, et « la conduit à la maison préparée pour la recevoir. »

Gray (2) raconte qu'un Mandingue (Afrique occidentale), désirant épouser une jeune fille à Kayaye, s'adressa à sa mère « qui donna son consentement et « l'autorisa à s'emparer d'elle de quelque façon qu'il « le pourrait. Aussi, un jour que la pauvre fille pré- « parait du riz pour le souper, son futur mari, accom- « pagné de trois ou quatre de ses amis, entra et l'en- « leva de force. Elle opposa la plus grande résistance, « mordant, égratignant, et poussant de grands cris. « Beaucoup de personnes, hommes et femmes, au « nombre desquels plusieurs de ses parents, assis- « taient à cette scène, se contentaient de rire et lui « disaient, pour la consoler, qu'elle se réconcilierait « bien vite à sa nouvelle position. » Ce n'était pas là, évidemment, comme semble le supposer Gray, un

(1) Astley, vol. II, p. 240.
(2) Gray, *Travels in Western Africa*, p. 56.

simple acte de violence, mais bien une coutume, qui ne nécessitait pas l'intervention des spectateurs.

Denham (1), décrivant un mariage à Sockna (Afrique septentrionale), dit qu'on conduit la fiancée montée sur un chameau jusqu'à la maison du fiancé ; « là elle doit exprimer une grande surprise et refuser « de descendre ; les femmes crient, les hommes ac- « clament, elle se laisse persuader enfin et entre « dans la maison. »

En Circassie un festin accompagne le mariage ; « au « milieu de ce festin, le fiancé doit s'élancer dans la « salle, accompagné de quelques solides gaillards, et « enlever sa femme de force ; c'est ce qui constitue « le mariage légal (2). » Selon Spencer, le fiancé doit en outre, et c'est là un point important du cérémonial, tirer sa dague et fendre le corset de la fiancée.

Passons à l'Europe. Nous lisons dans Plutarque (3) qu'à Sparte le fiancé enlevait ordinairement sa femme de force ; évidemment ce n'était qu'un simulacre. Une coutume presque semblable existait aussi chez les Romains.

Dans le Friesland septentrional « un jeune homme, « appelé le porteur de la mariée, la porte, ainsi que les « deux filles d'honneur, dans la voiture que prennent « les nouveaux mariés pour se rendre chez eux (4). » M' Lennan constate que dans quelques parties de la France, jusqu'au dix-septième siècle, la coutume vou-

(1) *Loc. cit.*, vol. I, p. 39.
(2) Moser, *The Caucasus and its people*, p. 31 ; cité par M'Lennan, *l. c.*, p. 36.
(3) Voir aussi Hérodote, VI, 65.
(4) M'Lennan, *loc. cit.*, p. 33.

lait que la mariée simulât une certaine résistance au moment d'entrer dans la maison de son mari.

En Pologne, en Lithuanie, en Russie, et dans quelques parties de la Prusse, selon le signor Gaya (1), les jeunes gens enlevaient ordinairement leurs amantes, puis demandaient le consentement des parents.

Lord Kames (2), dans ses « Essais sur l'histoire de l'homme, » rapporte que le cérémonial suivant était observé, encore de son temps, pour le mariage des habitants du pays de Galles : « Le jour des noces le « fiancé, accompagné de ses amis, tous à cheval, vient « demander sa fiancée. Les amis de cette dernière, qui « sont aussi à cheval, refusent positivement de la livrer « et alors a lieu un simulacre de combat. La fiancée, en « croupe derrière son plus proche parent, s'éloigne au « grand galop, poursuivie par le fiancé et ses amis, qui « poussent de grands cris. On voit souvent, dans de « semblables occasions, deux ou trois cents Cambro- « Bretons, galopant à toute bride, tombant, se rele- « vant, au grand amusement des spectateurs. Quand ils « se sont bien fatigués, quand leurs chevaux sont épui- « sés, on permet au fiancé d'atteindre la fiancée. Il la « conduit alors en triomphe et la scène se termine par « un festin et des fêtes. »

Ainsi donc nous voyons que le mariage par capture, soit comme triste réalité, soit comme cérémonial important, prévaut en Australie et chez les Ma-

(1) *Marriage Ceremonies*, p. 35. Voir aussi Olaus Magnus, v. XIV, chap. IX.

(2) *History of Man*, vol. II, p. 59.

lais, dans l'Indoustan, dans l'Asie centrale, en Sibérie et au Kamskatka; chez les Esquimaux, les Peaux-Rouges de l'Amérique septentrionale, les aborigènes du Brésil, au Chili et à la Terre de Feu, dans les îles du Pacifique, chez les Polynésiens et chez les Vitiens, aux Philippines, chez les Arabes et les Nègres, en Circassie, et jusque tout récemment dans une grande partie de l'Europe.

J'ai déjà parlé de la coutume qui consiste à soulever la fiancée au-dessus du seuil de la demeure de son mari, coutume qui existe chez des peuples aussi différents et aussi éloignés les uns des autres que les Romains, les Peaux-Rouges du Canada, les Chinois et les Abyssiniens. De là peut-être aussi notre lune de miel, pendant laquelle le mari sépare sa femme de ses parents et de ses amis; peut-être aussi, comme le suppose M. M' Lennan, la pantoufle que, dans un moment de colère simulée, on jette après les nouveaux mariés au moment de leur départ.

La curieuse coutume qui défend au beau-père et à la belle-mère de parler à leur gendre et *vice versâ*, coutume qui, ainsi que je l'ai prouvé (p. 13) est très-répandue, mais qu'on n'a pas encore expliquée d'une façon satisfaisante, me semble une conséquence naturelle du mariage par capture. Quand la capture était une réalité, l'indignation des parents devait aussi être réelle; quand cette capture devint un simple symbole, il était naturel que la colère des parents se changeât aussi en symbole, et cette coutume s'est perpétuée longtemps après que l'origine en était oubliée.

La séparation du mari et de la femme, dont j'ai aussi parlé (p. 75), provient peut-être aussi de la même coutume. Il est à remarquer d'ailleurs que toutes les cérémonies relatives au mariage persistent fort longtemps. Ainsi, notre « gâteau de mariage », qui accompagne toujours une noce, et qui *doit toujours être coupé par la mariée,* remonte à l'antique coutume romaine du mariage par *Confarreatio*, ou repas pris ensemble. Chez les Iroquois, les nouveaux mariés mangeaient ensemble un gâteau de « Sagamité » (1), que la fiancée offrait à son mari. Les Vitiens (2) ont une coutume presque analogue. Chez les Tipperahs, une des tribus des collines de Chittagong, la fiancée prépare une boisson, « s'assied sur les ge-« noux de son mari, en boit la moitié, et lui offre le « reste; ils se prennent ensuite par le petit doigt (3). » Sous une forme ou sous une autre, on retrouve la même coutume dans presque toutes les tribus des montagnes de l'Inde.

M. M' Lennan pense que le mariage par capture procède de l'exogamie, c'est-à-dire de la coutume qui défendait le mariage dans la tribu. Il pense, en outre, que l'exogamie résulte de l'infanticide des nouveau-nés du sexe féminin. J'ai déjà indiqué les raisons qui m'empêchent d'accepter cette explication, et qui me font, au contraire, conclure que l'exogamie résulte du mariage par capture. La théorie de M. M' Lennan ne s'accorde, en aucune espèce de façon, avec l'exis-

(1) Lafitau, vol. I, p. 566, 571.
(2) *Fiji and the Fijians*, vol. I, p. 170.
(3) Lewin, *loc. cit.*, p. 71, 80.

tence de tribus qui observent la coutume du mariage par capture et qui, cependant, sont endogames. Les Bédouins, par exemple, ont le mariage par capture, et cependant un homme a le droit d'épouser sa cousine, s'il consent à payer le prix qu'on en demande (1).

M. M' Lennan comprend toute l'importance de semblables faits, mais il semble douter de leur existence; il ajoute que, si le symbole de la capture se retrouve quelquefois dans les cérémonies nuptiales d'une tribu endogame, on peut être certain que c'est un reste d'un temps antérieur, pendant lequel la tribu était organisée sur un principe autre que celui de l'exogamie (2).

Il est évident, je crois, comme je l'ai déjà dit, que le mariage par capture n'a pas eu pour point de départ la modestie féminine, d'abord parce que cela n'expliquerait point la résistance des parents, et en second lieu parce que la grande question à résoudre est celle-ci : pourquoi cette coutume générale de conquérir la femme par la force plutôt que par la persuasion?

L'explication que j'ai suggérée puise une nouvelle probabilité dans le sentiment si général que le mariage était un acte demandant une compensation pour ceux dont on enfreignait les droits.

La nature des cérémonies au moyen desquelles s'effectuait cette compensation est telle que j'hésite à traiter longuement ce sujet. Je me contenterai donc d'indiquer en termes généraux la nature des preuves.

(1) Voir Klemm, *Allg. Culturg. d. Mensch.* vol. IV, p. 146.
(2) *Loc. cit.*, p. 53.

Je renverrai d'abord à certains détails donnés par Dulaure (1), dans son chapitre sur le culte de Vénus. Dulaure pense que ces coutumes sont un simple exposé de ce culte ; mais je leur attribue une signification plus profonde et un caractère tout différent.

Nous devons nous rappeler que les races sauvages les mieux connues ont atteint, aujourd'hui, un état de civilisation tel, que les droits paternels sont reconnus, et qu'ainsi les pères peuvent vendre leurs filles au moment du mariage, ce que, d'ailleurs, ils font tous. Le prix d'une femme dépend, bien entendu, des circonstances dans lesquelles se trouve la tribu, et chaque jeune homme laborieux peut en acheter une. Aussi longtemps cependant qu'existait la communauté des femmes, cet achat eût été impossible ; car ce mariage spécial eût été une infraction aux droits de la communauté, infraction qui nécessitait une compensation. Voilà, je crois, la vraie explication des offrandes que les vierges devaient ordinairement faire avant de pouvoir se marier.

Dans bien des cas, la possession exclusive d'une femme ne pouvait s'acquérir légalement que par la reconnaissance temporaire des droits préexistants de la communauté. Ainsi dans la Babylonie, selon Hérodote (2), chaque femme devait s'offrir, une fois au moins, dans le temple de Vénus ; après quoi seulement elle avait le droit de se marier. La même loi, selon Strabon, existait en Arménie (3). Il nous dit

(1) *Histoire abrégée des diff. cultes.*
(2) *Clio*, 199.
(3) Strabon, lib. II.

aussi que l'on retrouvait la même coutume dans quelques parties de l'île de Chypre, chez les Nasamones (1) et autres tribus Éthiopiennes, et Dulaure affirme qu'elle existait aussi à Carthage et dans plusieurs parties de la Grèce. Le récit que nous fait Hérodote sur les Lydiens, quoiqu'il ne soit pas tout à fait aussi clair, semble indiquer une loi semblable.

Les coutumes des Thraces, telles que nous les décrit Hérodote (2), tendent au même but. Chez des races quelque peu plus avancées en civilisation, le symbole remplace la réalité de cette coutume, et saint Augustin proteste contre ce symbole qui, même à son époque, existait encore en Italie (3).

Diodore de Sicile rapporte qu'aux îles Baléares, à Majorque, à Minorque et à Iviça, la mariée appartenait, la première nuit, à tous les hôtes présents; après quoi elle appartenait exclusivement à son mari (4).

Dans l'Inde, selon Grosse (5), et particulièrement dans les vallées du Gange, les vierges devaient, avant de se marier, se présenter dans les temples dédiés à Juggernaut; la même coutume régnait à Pondichéry et à Goa (6).

Chez les Sonthals, une des tribus aborigènes de l'Inde, les mariages ne se célèbrent qu'une fois l'an, ordinairement en janvier. « Pendant six jours tous les candidats au mariage vivent ensemble. . . . .; »

(1) *Melpomène*, 172.
(2) *Terpsichore*, vol. VI.
(3) Dulaure, *loc. cit.*,vol. II, p. 160. Voir appendice.
(4) Diodore, vol. 18.
(5) *Histoire abrégée des cultes*, vol. I, p. 431.
(6) *Ibid.*, vol. II, p. 108.

et c'est seulement après cette vie en commun que les couples séparés ont acquis le droit de se marier (1).

Carver (2) raconte que, tandis qu'il vivait chez les Naudowessies, il remarqua leurs égards pour une des femmes de la tribu ; il apprit qu'on la considérait comme une personne de haute distinction, parce que, dans une certaine occasion, elle avait invité les quarante principaux guerriers de la tribu à se rendre dans sa tente, leur avait donné un festin et les avait tous traités en maris. En réponse à ses questions, on lui dit que c'était une vieille coutume, tombée en désuétude et « qu'à peine une fois par génération il se trouvait une femme assez osée pour donner cette fête, bien qu'un mari du plus haut rang épousât toujours celle qui l'avait donnée avec succès. »

En parlant des Esquimaux, Égede (3) constate expressément « que ceux qui prêtent leurs femmes à leurs amis, sans la moindre hésitation, sont réputés dans la tribu comme ayant le meilleur et le plus noble caractère. »

Le même sentiment provoqua probablement la curieuse coutume existant, selon Strabon (4), chez les (Parthes) Tapyrians : cette coutume voulait que, quand un homme avait eu deux ou trois enfants avec une femme, il la quittât pour qu'elle pût en épouser un autre. Il y a quelques raisons de croire que les Romains observaient une semblable coutume. Ainsi

(1) *The People of India*, vol. I, p. 2.
(2) *Travels in north America*, p. 245. Voir aussi les notes.
(3) *History of Greenland*, p. 142.
(4) Strabon, 2, pp. 515, 520.

Caton, dont l'austère moralité est proverbiale, ne crut pas devoir retenir sa femme Martia, que son ami Hortensius désirait épouser. Il le lui permit donc, et Martia vécut avec Hortensius jusqu'à la mort de ce dernier, et revint ensuite à son premier mari. Le grand caractère de Caton nous est une garantie suffisante qu'il ne l'aurait pas permis s'il y avait vu quelque mal (1). Plutarque constate d'ailleurs que les Romains avaient coutume de prêter leurs femmes. C'est probablement un sentiment analogue qui pousse tant de tribus sauvages (2) à donner à leurs hôtes des femmes temporaires. Omettre cette formalité serait un signe d'inhospitalité. Cette pratique, en outre, semble reconnaître l'existence d'un droit inhérent à chaque membre de la communauté et aux visiteurs comme membres temporaires de cette même communauté; ce droit, dans le cas de ces derniers, ne pouvait pas être abrogé avant leur arrivée, et une fois admis comme membres temporaires, sans leur concours. La généralité de cette coutume nous fait comprendre immédiatement combien grande est la différence entre les peuples sauvages et les nations civilisées, quand il s'agit de la relation des sexes l'un avec l'autre.

L'exemple le plus frappant peut-être est celui que

(1) Dans l'Anti-Caton, César reproche vivement cet acte à Caton, ce qui porte à croire que les mœurs d'alors ne l'expliquaient pas plus que le feraient celles d'aujourd'hui. (*Note du traducteur.*)

(2) Par exemple, les Esquimaux, les Indiens des deux Amériques, les Polynésiens, les Australiens, les Nègres de l'Afrique orientale et occidentale, les Arabes, les Abyssiniens, les Cafres, les Mongols, les Tutski etc.

nous offrent quelques tribus brésiliennes. Ils ont l'habitude de garder, pour les engraisser, les captifs qu'ils font à la guerre ; après quoi ils les tuent et les mangent. Cependant ils leur donnent toujours une femme temporaire, pendant le peu de temps qui leur reste à vivre (1).

Cette théorie explique aussi la remarquable subordination de la femme envers le mari, si caractéristique du mariage et si peu d'accord avec toutes nos idées reçues ; en outre elle jette quelque lumière sur la position singulière des Hétaïres qui, dans bien des cas, dans bien des pays, jouissaient d'une considération plus grande que celle accordée aux femmes légitimement mariées (2). Les premières étaient, en effet, dans l'origine, des compatriotes et des parentes ; les secondes des captives et des esclaves. Et même quand cet état de choses cessa, l'idée survécut longtemps aux circonstances qui l'avaient produite.

Nous savons qu'à Athènes on respectait beaucoup les courtisanes. « Leurs conversations journalières, « dit lord Kames (3), sur la philosophie, la politique, « la poésie, élevait leur esprit et raffinait leur goût. « Leurs maisons devinrent des espèces d'écoles « agréables où chacun pouvait apprendre et profiter. « Socrate et Périclès se rencontraient souvent chez « Aspasie, qui leur enseignait la délicatesse et tous « les raffinements du goût et en échange ils lui pro-

(1) Lafitau, *loc. cit.*, vol. II, p. 294.
(2) Bachofen, *loc. cit.*, p. XIX, 125. Burton, *Lake regions of Africa*, vol. I, p. 198.
(3) *History of Man*, vol. II, p. 50.

« curaient respect et réputation. De grands orateurs « gouvernaient alors la Grèce, et l'influence de quel- « ques courtisanes célèbres sur ces orateurs, leur « permettait de prendre une part active au gouverne- « ment du pays »

Aussi Platon, dans sa République idéale, considère-t-il comme un point essentiel que « pour les chefs tout « au moins, la loi règle les relations sexuelles, et « qu'il ne soit pas permis qu'un homme ait le droit de « monopoliser une femme (1). »

A Java on estime les courtisanes, et dans quelques parties de l'Afrique occidentale les nègres les entourent de grands respects; d'un autre côté, et cela est fort singulier, les nègres « méprisent les musi- « ciennes, qu'ils regardent comme infâmes et comme « des instruments de plaisir nécessaires (2).» Ce sentiment est poussé si loin qu'on ne les enterre pas de peur que leurs cadavres n'empestent la terre.

Dans l'Inde on considère comme dégradantes au plus haut degré bien des occupations que nous regardons comme humbles certainement, mais aussi comme utiles et innocentes (3). D'un autre côté dans la fameuse ville indienne de Vesali, « le mariage « était interdit et la grande maîtresse des courtisanes « occupait une haute position sociale. Quand le Saint- « Buddha (Çakyamuni) dans sa vieillesse visita Vesali, « on le logea dans un jardin appartenant à la grande « maîtresse des courtisanes, et il reçut la visite de

(1) Bain, *Mental and moral Science.*
(2) Wait, *Anthropology*, p. 317.
(3) Atley, vol. II, p. 279.

« cette grande dame, qui vint le voir, accompagnée « de sa suite dans des carrosses de cérémonie. Après « les premières salutations, elle vint s'asseoir auprès « de lui et il lui fit un discours sur Dharma.... En « retournant à la ville elle rencontra les magistrats « de Vesali, revêtus de leurs habits de cérémonie, « mais ils se dérangèrent pour lui faire place. Ils « lui demandèrent de leur confier l'honneur de rece- « voir Çakyamuni, mais elle refusa, et le grand homme « lui-même, quand les chefs de la ville le sollicitè- « rent en personne, refusa de se dégager de la pro- « messe qu'il avait faite à la grande maîtresse (1). »

Jusqu'à une époque toute récente les courtisanes étaient les seules femmes de l'Inde (2) qui reçussent quelque éducation. Aujourd'hui même, beaucoup de grands temples Indous possèdent des troupes de courtisanes « qui exercent leur métier sans qu'il s'y at- « tache aucune honte. Il y a là, d'ailleurs, une « étrange anomalie, en ce sens qu'on ne considère « pas qu'une courtisane, née dans une famille de cour- « tisanes ou adoptée par cette famille, fasse un métier « honteux, tandis que d'autres femmes, qui ont perdu « leur bonne réputation sont méprisées (3). » Nous ne voyons quant à nous aucune anomalie en ceci. Les premières continuent une vieille coutume, avec la sanction religieuse ; les dernières au contraire ont cédé à des inclinations mauvaises, ont outragé les sentiments publics, ont probablement été infidèles à

(1) Mrs. Spier, *Life in Ancient India*, p. 28.
(2) Dubois, *Le Peuple de l'Inde*, p. 217, 402.
(3) *The People of India*, vol. III, p. 165.

leurs vœux de mariage, et ont attiré le déshonneur sur leurs familles. On préférait dans certaines circonstances, chez les anciens Égyptiens, les enfants illégitimes à ceux nés d'un mariage légitime (1).

Ces sentiments n'ont rien qui doive étonner quand on se souvient que la femme individuelle était une étrangère et une esclave, tandis que la femme commune était une parente et une femme libre, et sans aucun doute ces sentiments ont, dans quelques cas, survécu à l'état de choses qui leur a donné naissance.

Examinons actuellement la curieuse coutume pour laquelle M. M'Lennan a proposé le terme significatif d' « exogamie », c'est-à-dire la défense absolue de prendre une femme appartenant à la tribu. Tylor qui a tout particulièrement appelé l'attention sur cette coutume, dans son intéressant ouvrage sur l'« Histoire de l'homme dans les premiers âges, » ouvrage publié la même année que celui de M. M'Lennan sur le « Mariage primitif », pense que les inconvénients « résultant de mariages entre proches parents, pour« rait bien être la principale cause de cette restric« tion. » Morgan (2) pense aussi que l'exogamie ne « peut s'expliquer que comme un frein aux mariages « entre parents, » ce qui ne pouvait se faire que par l'exogamie, tous les membres d'une tribu se considérant comme parents. En fait, cependant, l'exogamie constituait une bien petite protection contre les mariages entre parents, puisque partout où elle était systématisée elle permettait le mariage entre les

(1) Bachofen, *loc. cit.*, p. 125.
(2) *Proc. Amer. Acad. of Arts and Sciences*, 1866.

frères et sœurs de lits différents. Partout où le mariage entre parents existait, l'exogamie était inutile; partout où ces mariages étaient défendus, l'exogamie ne pouvait se produire.

M'Lennan dit : « Je crois que cette restriction « apportée au mariage, provient de la pratique de « l'infanticide, pratique si commune dans les pre- « miers âges, et portant toujours sur les filles; les « femmes devenant rares, le résultat immédiat fut « la polyandrie dans la tribu, et la capture des fem- « mes hors de la tribu (1). » Il n'a pas fait allusion à la prépondérance naturelle des hommes sur les femmes. Ainsi, en Europe, la proportion des garçons aux filles est comme 106 est à 100 (2). Ici, donc, même sans l'infanticide, nous voyons qu'il n'y a pas une proportion exacte entre les sexes. On a observé que chez beaucoup de races sauvages, dans différentes parties du monde, les hommes sont beaucoup plus nombreux que les femmes, mais il est fort difficile de savoir dans quelle proportion il faut attribuer cette supériorité numérique des hommes, soit à une différence originelle, soit à d'autres causes.

On pourrait à la rigueur admettre que cette disproportion entre les sexes est la vraie cause de l'endogamie ou de l'exogamie chez tel ou tel peuple : les races où les enfants mâles prédominent devenant exogames; celles où les filles sont en plus grand nombre devenant au contraire endogames (3). Je ne con-

(1) *Loc. cit.*, p. 138.
(2) Wait, *Anthropology*, p. 111.
(3) Bachofen, *loc. cit.*, p. 109.

nais cependant aucune statistique qui nous permette d'élucider ce point, et je ne crois pas d'ailleurs que ce soit là la vraie explication de cette coutume.

L'infanticide, sans aucun doute, est très-commun chez les sauvages. Aussi longtemps que les hommes étaient peu nombreux, les ennemis étaient rares et le gibier facile à se procurer. Dans ces circonstances, pourquoi l'infanticide se serait-il produit? Les femmes faisaient certaines choses mieux que les hommes; elles remplissaient certains devoirs que leur orgueil, ou leur paresse, les portaient à leur laisser. Mais dès qu'un pays devint plus habité, les voisins devinrent une difficulté. Ils envahissaient les territoires de chasse, le gibier devenait plus sauvage. Raisons bien suffisantes pour causer des guerres. Une fois commencées, les guerres devaient reparaître à chaque instant, tantôt sous un prétexte, tantôt sous un autre. Une tribu faible se trouvait en proie aux envahissements perpétuels d'une tribu forte, cette dernière ne trouvait-elle pas chez ses voisins des hommes pour en faire des esclaves, des femmes pour en faire des épouses, outre qu'ils satisfaisaient leur penchant pour la gloire. Dans ces circonstances, les enfants femelles devenaient une source de faiblesse sous bien des rapports. Elles mangeaient et ne chassaient pas. Elles affaiblissaient leurs mères pendant leur enfance et jeunes filles offraient une tentation constante aux nations voisines. Aussi est-il facile d'expliquer que les sauvages aient tué leurs filles. Je ne peux cependant pas admettre que ce soit la vraie cause de l'exogamie. D'un autre côté, il faut nous rappeler qu'il

fut une époque où toutes les femmes de la tribu étaient la propriété commune. Aucun homme ne pouvait s'en approprier une sans enfreindre les droits généraux de la tribu. Les femmes faites captives à la guerre se trouvaient au contraire dans une position différente. La tribu, comme tribu, n'avait aucun droit sur elles, et, sans aucun doute, les guerriers se réservaient exclusivement leurs captives, qui devenaient naturellement leurs épouses, dans le sens que nous appliquons à ce terme.

Bien des causes devaient tendre à accroître l'importance des mariages individuels et à faire disparaître la communauté des femmes. L'impulsion donnée au développement des affections; la commodité des arrangements domestiques; les vœux naturels de la femme elle-même; et enfin, et surtout peut-être, la faiblesse relative des enfants nés sous le régime de la communauté, devaient faire comprendre chaque jour davantage la supériorité du mariage individuel.

Mais en admettant même qu'il n'y ait pas eu d'autres causes, l'avantage des croisements, si bien connus aux éleveurs de bestiaux, devait donner bientôt, aux races qui pratiquaient l'exogamie, une prépondérance marquée sur les autres races; nous n'avons donc pas lieu d'être surpris que l'exogamie soit devenue si générale parmi les sauvages. Quand cet état de choses eut duré quelque temps, l'usage, comme le fait si bien observer M. M'Lennan, « a dû produire un préjugé « chez les tribus qui observaient cette coutume, pré« jugé aussi fort qu'un principe religieux, comme « est apte à le devenir tout ce qui a trait au ma-

« riage, contre l'idée d'épouser une femme de sa « tribu (1). »

Nous n'aurions pas dû, peut-être, nous attendre *à priori* à trouver chez les sauvages une restriction si remarquable, et cependant elle est fort répandue. Mais en nous plaçant au point de vue que nous venons d'indiquer, nous comprenons clairement, je crois, comment elle a pris naissance.

En Australie, où on retrouve sur presque tout le continent les mêmes noms de tribu, aucun homme ne peut épouser une femme, portant le même nom que lui, et par conséquent appartenant à la même tribu (2). « Aucun homme, dit M. Lang, ne peut « épouser une femme portant le même nom de tribu « que lui, quoiqu'ils ne soient parents à aucun degré « selon nos idées européennes (3). »

Dans l'Afrique orientale, selon Burton (4), « quelques « clans des Somals ne veulent pas épouser une femme « appartenant à leur famille, ni même à une famille « qui leur est alliée par le sang. » Les Bakulari observent la même coutume (5).

Du Chaillu (6), en parlant de l'Afrique Équatoriale occidentale, dit : « La loi du mariage, chez les tribus « que j'ai visitées, est singulière ; chaque tribu se di- « vise en clans ; les enfants dans la plupart des tribus « appartiennent au clan de la mère, et en aucun cas

(1) *Loc. cit.*, p. 140.
(2) Eyre, *Discoveries in Australia*, vol. II, p. 329, Grey, *Journal*, p. 242.
(3) *The Aborigenes of Australia*, p. 10.
(4) *First foot steps*, p. 120.
(5) *Trans. Ethn. Soc.*, nouvelle série, vol. I, p. 321.
(6) *Ibid.*, p. 307.

« ils ne peuvent se marier entre eux, quelque éloigné « que soit le degré de parenté; un tel mariage serait « un sacrilége. Mais ils peuvent parfaitement épou- « ser la femme de leur père ou de leur frère. J'ai « été frappé de l'heureuse influence qu'ont de sem- « blables lois contre les mariages consanguins. »

Dans l'Inde, les tribus Warali se divisent en sections, et aucun homme ne peut épouser une femme appartenant à la même section que lui. Chez les tribus Magar, ces sections s'appellent Thums, et ils observent la même règle. Le colonel Dalton nous dit que « les Hos, les Moondahs et les Oraons, sont divisés en « clans ou keelis, et ne peuvent pas épouser une fille « du même keeli. » Les Garrows se divisent aussi en « maharis; » et un homme ne peut pas épouser une fille de son propre « mahari. »

Les Munnieporees et autres tribus habitant les collines de Munniepore, les Koupooees, les Mows, les Murams et les Murrings, nous dit M'Lennan, sur l'autorité de M'Culloch, « sont autant de tribus divisées « en quatre familles : les Koomrul, les Looang, les « Angom et les Ningthaja. Un membre de ces familles « peut épouser une fille appartenant à toute autre fa- « mille, mais le mariage dans la même famille est « strictement interdit (1). » Les Todas, au contraire, dit Metz (2), « se divisent en cinq classes distinctes « connues sous le nom de Peiky, Pekkan, Kuttan, « Kennae et Tody; la première est la plus aristocra-

(1) *Account of the Valley of Munniepore*, 1859, p. 49, 69.
(2) *Tribes of the Neilgherry Hills*, p. 21.

« tique. Il ne peut y avoir de mariages entre ces diffé-
« rentes classes; elles ne peuvent donc jamais perdre
« leur caractère distinctif. »

Les Khonds, selon le général Campbell, « regardent
« comme une dégradation de donner leur fille en
« mariage à des individus de leur propre tribu, et
« considèrent comme un honneur d'aller chercher
« leurs femmes dans un pays éloigné (1). » Le major M'Pherson nous dit aussi que, selon eux, le mariage entre membres de la même tribu est un crime qui entraîne la mort. Les Kalmouks, selon de Hell, se divisent en hordes, et aucun homme ne peut épouser une femme de la même horde. « Ils choisissent tou-
« jours leurs femmes, dit Bergman, en parlant du
« même peuple, dans une horde différente; ainsi les
« Derbets vont chercher leurs femmes chez les Tor-
« gots, et les Torgots chez les Derbets. »

La même coutume existe chez les Circassiens et les Samoyèdes (2). Les Ostiakes regardent comme un crime d'épouser une femme appartenant à la même famille, ou même portant le même nom (3).

Quand un Jakut (Sibérie) désire se marier, il doit, dit Middendorf (4), choisir une fille d'un autre clan. Il n'est permis à aucun homme d'épouser une femme de son propre clan. En Chine, dit Davis (5), le mariage entre « toutes les personnes portant le même nom de
« famille étant illégal, cette règle doit, bien entendu,

(1) M'Lennan, p. 95.
(2) Pallas, vol. IV, p. 96.
(3) *Ibid.*, vol. IV, p. 69.
(4) *Sibirische Reise*, p. 72.
(5) *The Chinese*, vol. I, p. 282.

« comprendre, pour toujours, tous les descendants de la « branche masculine. Les embarras résultant d'une loi « aussi stricte doivent être fort considérables, car, au « milieu d'une population si vaste, il n'y a guère qu'une « centaine de noms de famille dans tout l'empire. »

Chez les Indiens Tinné, au nord-ouest de l'Amérique, « la loi défend à un Chit-sangh (1) d'épouser une « Chit-sangh, bien que quelquefois cette loi ne soit « pas observée, mais en ce cas on se moque des per- « sonnes qui l'ont enfreinte. On dit que l'homme a « épousé sa sœur, bien qu'elle puisse appartenir à une « autre tribu et qu'il n'y ait pas entre eux le moindre « lien de parenté. Il en est de même dans les deux « autres divisions. Les enfants appartiennent à la « même tribu que leur mère. Si un Chit-sangh épouse « une femme Nah-tsingh, les enfants sont des Nah- « tsingh ; et si un Nahtsingh épouse une femme Chit- « sangh les enfants sont des Chit-sangh ; de telle sorte « que les divisions changent toujours de place. A me- « sure que les pères meurent, le pays habité par les « Chit-sangh devient occupé par les Nah-tsingh, et « *vice versâ*. On pourrait dire que ces tribus chan- « gent constamment de place. »

Chez les Kenaiyers (Nord-Ouest de l'Amérique), « la coutume voulait que les hommes d'une tribu « choisissent leurs femmes dans une autre tribu, et « les enfants appartenaient à la race de la mère. « Cette coutume n'est plus observée et les hommes « se marient dans la tribu ; mais les vieillards disent

(1) *Notes on the Tinneh.* Hardisty. *Smithsonian Report*, 1866, p. 315.

que la mortalité chez les Kenaiyers a augmenté, depuis qu'on a abandonné l'ancien usage. Les héritiers d'un homme dans cette tribu sont les enfants de sa sœur (1). Les Indiens Tsimsheean (2), de la Colombie britannique, se divisent aussi en tribus et en totems, ou blasons, « communs à toutes les tribus. Les blasons « sont la baleine, la tortue, l'aigle, le loup et la gre- « nouille. L'étude de ces blasons nous révèle certains « points importants du caractère et des coutumes des « Indiens. Il y a parenté plus proche entre les per- « sonnes portant le même blason qu'entre les mem- « bres de la même tribu ; les membres de la même « tribu peuvent se marier entre eux, ce qui est dé- « fendu, dans toute espèce de circonstances, aux per- « sonnes portant le même blason, c'est-à-dire qu'une « baleine ne peut pas épouser une baleine, mais une « baleine peut épouser une grenouille, etc. »

En un mot, l'Archæologia Americana (3) établit à propos des Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord en général, « que chaque nation se divisait en un cer- « tain nombre de clans, variant selon les nations, de « trois à huit ou dix, dont les membres respectifs « étaient dispersés indistinctement dans toute la na- « tion. Il est prouvé que les règles inviolables, au « moyen desquelles ces clans se perpétuèrent dans « les tribus méridionales, étaient, qu'aucun homme « ne pouvait se marier dans son propre clan, et, en

(1) Richardson, *Boat Journey*, p. 406. Voir aussi *Smithsonian Report*, 1866, p. 326.

(2) Metlahkatlah, publié par la *Church Missionary Soc.* 1869, p. 6.

(3) Sallatin, *loc. cit.*, vol. II, p. 109. Lafitau, vol. I, p. 558. Tanner, *Narrative*, p. 313.

« second lieu, que chaque enfant appartenait au clan « de sa mère. »

Les Indiens de la Guyane (1) « se divisent en fa- « milles; chacune de ces familles porte un nom distinc- « tif comme les *Siwidi*, les *Karuafudi*, les *Onisidi*, etc. « Contrairement à ce qui se passe en Europe, l'enfant « appartient à la famille de sa mère, et aucun individu « ne peut épouser un membre de la même famille. « Ainsi une femme appartenant à la famille des Siwidi, « porte le même nom que sa mère, mais ni son père, « ni son mari, ne peuvent appartenir à cette famille. « Ses enfants et les enfants de ses filles, s'appelleront « aussi Siwidi, mais ni les fils ni les filles ne peuvent se « marier avec un individu portant le même nom, bien « qu'ils puissent se marier dans la famille de leur père « s'ils le désirent. Ces coutumes sont strictement ob- « servées, et les violer serait un crime. »

Enfin les races brésiliennes, selon Martius, ont toutes sortes de lois pour le mariage. Dans quelques tribus isolées, vivant en petites familles, éloignées les unes des autres, les plus proches parents se marient entre eux. Dans les districts plus peuplés, au contraire, les tribus se divisent en familles et là l'exogamie est rigourensement appliquée (2).

Ainsi donc, nous voyons que cette remarquable coutume, à laquelle nous avons donné le nom d'exogamie, existe dans toute l'Afrique orientale et occidentale, en Circassie, dans l'Indoustan, dans la Tarta-

(1) Brett, *Indian Tribes of Guiana*, p. 98.
(2) *Loc. cit.*, p. 63.

rie, en Sibérie, en Chine et en Australie, aussi bien que dans les deux Amériques.

Les relations existant entre mari et femme dans les races inférieures de l'humanité, telles que nous venons de les dépeindre dans les pages précédentes, suffisent pour qu'on n'ait pas lieu de s'étonner que la polygamie soit fort répandue. Il y a cependant d'autres causes non moins puissantes, quoique peut-être moins connues, qui poussent à cet état de choses. Ainsi, dans toutes les régions tropicales, les filles sont en état de se marier fort jeunes encore; elles sont belles de bonne heure, mais se fanent vite, tandis que les hommes, au contraire, conservent bien plus longtemps toute leur virilité. Aussi, quand l'amour repose, non pas sur une similitude de goûts ou de sympathies, mais entièrement sur les attractions extérieures, nous ne pouvons nous étonner que chaque homme, en état de le faire, prenne une quantité de favorites, même quand la première femme reste non-seulement le chef nominal de la maison, mais aussi la confidente et la conseillère du mari. Une autre cause a sans doute exercé une grande influence. Le lait est nécessaire aux enfants en bas âge, et, en l'absence d'animaux domestiques, on ne peut les sevrer que quand ils ont trois ou quatre ans. J'ai déjà expliqué (p.74) l'effet de cette nécessité sur les relations sociales.

La polyandrie, au contraire, est beaucoup moins commune, quoique beaucoup plus fréquente qu'on ne le suppose ordinairement. M'Lennan et Morgan la regardent, il est vrai, comme une des phases qu'a dû nécessairement traverser l'humanité. Toutefois, si nous

la définissons comme un état de choses dans lequel une femme est mariée à plusieurs hommes, mais à eux exclusivement (ce qui n'est plus la communauté des femmes), alors je suis disposé à la regarder comme un phénomène exceptionnel, provenant du manque de femmes.

M'Lennan (1) donne une longue liste de tribus où, selon lui, règne la polyandrie : les tribus habitant le Thibet, Cachemir et les régions de l'Himalaya; les Todas, les Coorgs, les Nairs, et différentes autres races de l'Inde ; à Ceylan, dans la Nouvelle-Zélande (2) et dans une ou deux autres îles du Pacifique; aux îles Aléoutiennes; chez les Koryaks, les Cosaques Saporogiens; sur l'Orénoque ; dans certaines parties de l'Afrique et à Lancerota. Il y ajoute les anciens Bretons, quelques cantons de la Médie, les Pictes, les Gètes, et peut-être les anciens Germains. Je crois qu'il faut aussi ajouter quelques tribus chez les Iroquois. D'un autre côté quelques-uns des cas cités ci-dessus ne sont, je pense, que des exemples de communauté des femmes. Il est évident que partout où les preuves sont incomplètes, il est souvent fort difficile de distinguer entre la communauté des femmes et la vraie polyandrie.

Si nous examinons les exemples cités plus haut, il sera, je crois, difficile de les défendre tous. Le passage de Tacite (3) sur lequel on s'appuie, ne me semble pas prouver que les Germains aient pratiqué la polyandrie.

M. M'Lennan cite Erman qui mentionne l'existence

(1) *Loc. cit.*, p. 180.
(2) Lafitau, *loc. cit.*, vol. I p. 555.
Germ. xx.

de la polyandrie légale aux îles Aléoutiennes; mais ce dernier ne dit pas quelle autorité lui a permis d'avancer ce fait. Les récits des voyageurs sur les Koryaks ne prouvent pas, je crois, que la polyandrie existe chez eux. Si nous en jugeons par les récits de Clark (1) elle n'existe chez les Kalmouks que sous une forme mitigée, c'est-à-dire que des frères, et des frères seulement, possèdent une femme en commun.

Quant à la Polynésie M'Lennan se base sur la légende de Rupe, racontée par Sir G. Grey (2). Il y est dit tout simplement que deux frères nommés Jhuatamai et Jhuwareware, ayant trouvé Hinauri, au moment où elle fut rejetée par l'écume de la mer sur la côte de Wairarawa, « la regardèrent avec plaisir et la prirent comme femme commune pour eux deux. » Ceci me semble un cas de communauté de la femme, plutôt qu'un cas de polyandrie, surtout si on se rappelle le reste de la légende. Les preuves, quant à ce qui concerne l'Afrique, ne sont pas plus satisfaisantes.

La coutume dont parle M. M'Lennan (3) a probablement pour origine la sujétion de la femme, impliquée dans ce pays par le mariage.

La polyandrie, sans aucun doute, est fort répandue dans l'Inde, au Thibet et à Ceylan. Dans cette dernière île, les maris communs sont toujours des frères (4). Mais, en somme, la polyandrie légale (nous disons légale pour la distinguer du simple relâchement des mœurs) me semble un système exceptionnel,

(1) *Travels*, vol. I, p. 241.
(2) *Polynesian Mythology*, p. 81.
(3) Reade, *Savage Africa*, p. 43.
(4) Davy, *Ceylan*, p. 286.

imaginé pour parer aux inconvénients du célibat, là où le nombre des femmes est de beaucoup inférieur à celui des hommes.

Étudions actuellement la coutume de l'endogamie, ou mariage dans la tribu. M'Lennan remarque tout d'abord que « les tribus qui pratiquent l'endogamie « sont presque aussi nombreuses et, sous certains rap- « ports, aussi grossières, que celles qui pratiquent « l'exogamie (1). »

Toutes mes recherches tendent, au contraire, à prouver que l'endogamie est beaucoup moins répandue que l'exogamie et il me semble que cette coutume provient d'un certain sentiment d'orgueil de race et de dédain pour les tribus avoisinantes, qui se trouvaient peut-être dans une position inférieure.

Ainsi Sproat nous dit que chez les Ahts (Nord-Ouest de l'Amérique) « bien que les différentes tribus « composant la nation Aht soient fréquemment en « guerre les unes avec les autres, on n'enlève pas les « femmes pour les épouser, mais pour en faire des es- « claves. L'idée d'esclavage est si intimement liée chez « eux à l'idée de capture, qu'un Aht libre hésiterait à « épouser une captive, quel que soit le rang qu'elle ait « occupé dans sa propre tribu (2). »

Les Kocchs et les Hos, ainsi que quelques autres races Indiennes, ne peuvent épouser qu'une femme de leur propre tribu. Les Hos, cependant, ne pratiquent pas la vraie endogamie, car, comme nous l'avons déjà dit, ils se divisent en « keelis » ou clans,

(1) *Loc. cit.*, p. 145.
(1) Sproat, *Scenes and Studies of Savage Life*, p. 98.

et ils ne peuvent pas épouser une fille de leur propre keeli (1). On pourrait donc dire qu'ils sont exogames et il est fort possible que si nous connaissions mieux les détails de tous les cas cités d'endogamie nous retrouverions souvent le même phénomène complexe.

Chez les Yerkalas (2) de l'Inde méridionale, « l'on-« cle maternel peut réclamer comme femme pour ses « fils, les deux filles aînées de sa sœur. Dans cette « tribu, une femme coûte vingt pagodas. Le droit de « l'oncle maternel sur les deux filles aînées est évalué « à huit pagodas et se règle ainsi : si, faisant usage de « son droit, il marie ses fils à ses nièces, il ne paye « pour chacune que douze pagodas; si, d'un autre côté, « il n'a pas de fils, ou que, pour toute autre cause, « il renonce à son droit, il reçoit huit pagodas sur « les vingt, que les parents de la fille toucheront de « quiconque voudra l'épouser. »

Les Doingnaks, une branche des Chukmas, paraissent avoir aussi pratiqué l'endogamie. Le capitaine Lewin nous apprend qu'ils « se séparèrent de la tribu « principale sous le règne de Jaunbux Khan, vers 1782. « Une difficulté relative à la loi sur les mariages pro-« voqua cette scission. Le chef avait ordonné que les « Doingnaks cessassent de se marier entre eux et qu'ils « prissent femme dans toute la tribu en général. Cet « ordre était contraire aux anciennes coutumes et finit « par causer une scission dans la tribu (3). » Les Kalangs de Java pratiquent aussi l'endogamie et

(1) *Anté*, p. 126.
(2) Shortt. *Trans. Ethn. Soc.*, nouvelle série, vol. VII, p. 187.
(3) Lewin, *loc. cit.*, p. 65.

quand un homme demande une fille en mariage il doit prouver qu'il descend de la même famille (1).

Les Tartares Mantchou défendent le mariage entre individus dont le nom de famille est différent (2). Dans le Guam, les frères avaient coutume d'épouser leurs sœurs, on préférait même ces unions que l'on regardait comme les plus naturelles et les plus convenables (3). L'endogamie semble avoir existé dans les îles Sandwich (4) et dans la Nouvelle-Zélande, où selon Yate « il est défendu à quiconque, si ce n'est « pour un puissant motif politique, d'épouser une « femme appartenant à une autre tribu; aussi ces « mariages sont-ils fort rares (5). » En somme, cependant, l'endogamie semble beaucoup moins commune que l'exogamie.

L'idée de parenté telle qu'elle existe en Europe, basée sur le mariage, et impliquant des liens égaux entre l'enfant et son père et sa mère, nous semble si naturelle, si évidente, que bien peu de personnes certainement se figurent qu'il puisse en être autrement. Les faits déjà rapportés auront sans doute préparé à l'existence d'idées particulières à ce sujet. La force du lien de parenté dérivant de l'allaitement par la même nourrice, tel qu'il existe chez les montagnards de l'Écosse, nous est un exemple familier de liens de parenté très-différents de ceux qui existent parmi nous.

(1) Raffle, *History of Java*, vol. I, p. 328.
(2) M'Lennan, *loc. cit.*, p 146.
(3) *Lettres d'Arago*. Voyages de Freycinet, vol. II, p. 17.
(4) *Ibid.*, p. 94.
(5) *New Zealand*, p. 99.

Nous avons vu aussi que quand les femmes étaient communes, l'enfant n'avait ni père, ni mère, il appartenait à la tribu. Il est évident qu'avec le système de la communauté des femmes ou, même avec la polygamie, les liens entre père et fils doivent être fort légers. Mais il est évident aussi qu'il y a bien des causes qui doivent tendre à renforcer les liens entre les parents et l'enfant et surtout entre la mère et son enfant. Les chefs des tribus qui s'adonnent à l'agriculture ont souvent des harems considérables; on mesure leur importance par le nombre de leurs femmes connues ; comme, dans d'autres cas, on la mesure par le nombre de leurs vaches et de leurs chevaux.

Cet état de choses est déplorable sous bien des rapports. Il empêche le développement de l'affection naturelle entre l'homme et la femme. Le roi d'Ashantee, par exemple, a toujours 3 333 femmes, or aucun homme ne peut aimer tant de femmes et il est impossible qu'un si grand nombre de femmes aient la moindre affection pour un seul homme.

Bien que dans les tribus vivant du produit de leur chasse, il soit impossible aux hommes d'entretenir un aussi grand nombre de femmes, cependant, en raison des changements nombreux, le lien qui attache l'enfant à sa mère est beaucoup plus fort que celui qui l'attache à son père. Aussi voyons-nous que dans presque toutes les races inférieures de l'humanité la parenté par les femmes est la coutume générale, et nous pouvons ainsi comprendre que les héritiers d'un homme ne soient pas ses propres enfants, mais les enfants de sa sœur.

Montesquieu (1) pense que la parenté par les femmes a été imaginée pour prévenir l'accumulation dans quelques mains de la propriété foncière, théorie qui ne peut s'appliquer dans la majorité des cas, et j'ai tout lieu de croire que l'explication suggérée plus haut est la vraie.

Ainsi, en Guinée, quand un homme riche meurt, ses biens, ses armes exceptées, passent au fils de sa sœur, parce que, selon Smith, il est sûr que son neveu est son parent (2). Battel mentionne que la ville de Longo (Loango) « est gouvernée par quatre chefs, « fils des sœurs du roi; car les fils du roi ne devien- « nent jamais rois (3). » Quatremère rapporte que « chez les Nubiens, dit Abou Selah, lorsqu'un roi vient « à mourir et qu'il laisse un fils et un neveu du côté « de sa sœur, celui-ci monte sur le trône de préfé- « rence à l'héritier naturel (4). »

Dans l'Afrique centrale, dit Caillié (5), « la souve- « raineté reste toujours dans la même famille, mais le « fils ne succède jamais à son père; on choisit de pré- « férence un fils de la sœur du roi, pensant que par « ce moyen on est plus sûr que le souverain pouvoir « est transmis à un membre de la famille royale; « précaution qui prouve combien peu on a de foi dans « la vertu des femmes de ce pays. » On retrouve la même coutume chez les Berbères de l'Afrique septen-

(1) *Esprit des Lois*, vol. I, p. 70.

(2) Smith, *Voyage to Guinea*, p. 143. Voir aussi Pinkerton, *Voyages*, vol. XV, p. 417, 421, 528. Astley, vol. II, p. 63, 256.

(3) Pinkerton, *Voyages*, v. XVI, p. 331.

(4) *Mém. Géogr. sur l'Égypte et sur quelques contrées voisines*. Paris, 1811, cité par Bachofen, *loc. cit.*, p. 108.

(5) Caillé, *Voyages*, vol. I, p. 153.

trionale (1); et Burton dit qu'elle existe aussi dans l'Afrique orientale.

Hérodote (2) supposait que cette coutume était particulière aux Lyciens qui ont, dit-il, « une coutume « qui leur appartient en propre, et qui les distingue « de toutes les autres nations, car ils portent le nom « de leur mère et non pas de leur père; de telle sorte « que si on demande à quelqu'un qui il est, il cite le « nom de sa mère et trace sa généalogie dans la ligne « féminine. » Polybe indique la même coutume chez les Locriens; et sur les tombes étrusques la généalogie est indiquée dans la ligne féminine.

A Athènes, la parenté par les femmes exista jusqu'au temps de Cécrops.

Tacite (3) dit, en parlant des Germains : « Les oncles « maternels ont autant d'affection que les pères pour « les enfants; quelques-uns même considèrent que c'est « là le lien de parenté le plus sacré et le préfèrent dans « la réquisition des otages. » Il ajoute : « Les propres « enfants d'un homme sont cependant ses héritiers et « ses successeurs; ils ne font pas de testaments. » Cette phrase semblerait vouloir dire que l'héritage par les femmes n'avait été que récemment et pas entièrement abandonné. « Dans le royaume des Pictes, jusqu'à la « fin du huitième siècle, on ne trouve aucun fils qui « ait succédé à son père (4). »

Dans l'Inde, les Kasias, les Kocchs et les Nairs sont

(1) *La mère chez certains peuples de l'Antiquité*, p. 45.
(2) *Clio*, 173.
(3) *De Mor. Germ.*, xx.
(4) *Crania Britannica.*

gouvernés par des reines. Buchanan (1) nous dit que chez les Bantar de Tulava les biens d'un homme ne passent pas à ses propres enfants, mais à ceux de sa sœur. Sir W. Elliott constate que les peuples du Malabar « ont tous adopté un remarquable usage, celui de transmettre les biens par les femmes seulement (2). Il ajoute, sur l'autorité du lieutenant Conner, que le même usage existe à Travancore, dans toutes les castes, excepté dans celles des Ponans et des Brahmines Namburi. »

Selon Latham, « aucun Nair ne connaît son père, « et, *vice versâ*, aucun père Nair ne connaît son pro- « pre fils. Que deviennent les biens du mari? Ils « passent aux enfants de sa sœur (3). »

Chez les Limboos (Inde), tribu habitant dans les environs de Darjeeling (4), les fils deviennent la propriété du père moyennant une petite somme qu'il paye à la mère, l'enfant reçoit alors un nom et entre dans la tribu de son père ; les filles restent avec la mère et appartiennent à sa tribu.

Marsden (5) nous dit que, chez les Battas de Sumatra, « la succession au trône ne passe pas d'abord au « fils du décédé, mais au neveu du côté de la sœur ; « et que la même coutume s'appliquant aux biens en « général, existe aussi parmi les Malais de cette partie « de l'île, et même dans le voisinage de Padang. Les « voyageurs qui relatent cette coutume sont nom-

(1) Vol. III, p. 16.
(2) *Trans. Ethn. Soc.*, 1869, p. 119.
(3) *Descriptive Ethnology*, vol. II, p. 463.
(4) Campbell, *Trans. Ethn. Soc.*, nouvelle série, vol. VII, p. 155.
(5) Marsden, *History of Sumatra*, p. 376.

« breux, mais ils n'entrent pas dans assez de détails « pour me permettre de croire qu'elle soit générale. »

Chez les Kenaiyers de l'île de Cook, selon Sir John Richardson, les biens passent non pas aux enfants du décédé, mais à ceux de sa sœur (1). La même coutume existe chez les Kutchin (2).

Carver (3) relate que chez les Indiens de la Baie d'Hudson, les enfants « portent toujours le nom de « leur mère ; si une femme se marie plusieurs fois, et « a des enfants de chaque mari, tous portent son nom « à elle. L'explication qu'ils donnent de cette coutume « est que, si les enfants doivent à leur père leur âme, « la partie invisible de leur essence, ils doivent à « leur mère leur corps ou partie apparente ; il est donc « plus rationnel qu'ils portent le nom de leur mère, « dont ils tirent indubitablement leur être, que celui « de leur père, qui pourrait quelquefois douter qu'ils « ont le droit de le faire. » Une coutume semblable existe à Haïti et au Mexique (4).

Quant à la Polynésie, Mariner constate que dans les îles Tonga ou îles des Amis « la noblesse se transmet « par les femmes, car quand la mère n'est pas noble les « enfants ne le sont pas non plus (5). » Il paraîtrait cependant que ces insulaires passent dans ce moment de l'état de parenté par les femmes à celui de parenté par les hommes. La coutume des Vitiens connue sous

(1) *Boat Journey*, vol. I, p. 406.
(2) *Smithsonian Report*, 1866, p. 326.
(3) Carver, p. 378. Voir aussi p. 259.
(4) Müller, *Gesch. d. American Urreligionen*, p. 167, 539.
(5) *Tonga Islands*, vol. II, p. 89, 91.

le nom de Vasu, indique clairement l'héritage par les femmes.

Dans l'Australie occidentale « les enfants des deux « sexes portent toujours le nom de leur mère (1). »

Chez les anciens Juifs, Abraham épousa sa sœur de père, Nahor épousa la fille de son frère, et Amram la sœur de son père ; ils ne se regardaient pas comme parents. Tamar aurait évidemment pu aussi épouser Amnon, quoique tous deux fussent enfants de David : « Parlez au roi, dit-elle, car il ne me séparera pas de vous. » Leurs mères n'étant pas les mêmes, ils n'étaient pas parents aux yeux de la loi.

Solon permettait le mariage avec les sœurs de père, mais pas avec les sœurs de mère.

Nous avons donc des preuves évidentes de ce second état qu'a traversé la société, dans lequel l'enfant est parent de la mère et non du père ; où l'héritier d'un homme est son neveu du côté de sa sœur, et non son propre enfant qui, dans quelques cas, ne lui est pas parent du tout.

Mais quand le mariage fut plus respecté, quand les affections de famille devinrent plus fortes, il est facile de comprendre que la coutume, qui faisait passer les biens d'un homme aux enfants de sa sœur, devint peu acceptable et pour le père qui désire naturellement laisser ses biens à ses enfants, et pour les enfants eux-mêmes.

M. Giraud Teulon, à qui nous devons un mémoire fort intéressant sur ce sujet (2), regarde cette pre-

(1) Eyre, *loc. cit.*, p. 330.
(2) *La mère chez certains peuples de l'Antiquité.*

mière reconnaissance de la paternité comme un acte de dévouement de la part de quelque grand génie de l'antiquité. « Le premier, dit-il, qui consentit à se « reconnaître père fut un homme de génie et de cœur, « un des grands bienfaiteurs de l'humanité. Prouve « en effet que l'enfant t'appartient? Es-tu sûr qu'il « est un autre toi-même, ton fruit? Que tu l'as *en-* « *fanté?* ou bien, à l'aide d'une généreuse et volon- « taire crédulité, marches-tu, noble inventeur, à la « conquête d'un but supérieur (1)? »

Bachofen, tout en caractérisant la substitution de la parenté mâle à la parenté féminine comme le « wichtigsten Wendepunkt in der Geschichte des « Geschlechts verhältnisses, » l'explique, selon moi, d'une façon erronée. Il regarde ce changement comme la libération de l'esprit des apparences déceptives de la nature; comme l'élévation de l'existence humaine au-dessus des lois de la matière; comme la reconnaissance que le pouvoir créateur est le plus important; et en un mot, comme la subordination de la partie matérielle de notre nature à la partie spirituelle. Par ce pas, dit-il : « Man durchbricht die Ban- « den des Tellurismus und erhebt seinen Blick zu « den höhern Regionen des Kosmos (2). »

C'est là, ce me semble, une curieuse idée que je ne puis pas accepter. La reconnaissance de la responsabilité paternelle découla, je le crois, de la force des circonstances, aidée par les impulsions des affections naturelles. D'un autre côté, l'adoption de la parenté

(1) *Loc. cit.*, p. 32.
(2) Bachofen, *Das Mutterrecht*, p. 27.

dans la ligne paternelle, au lieu de la parenté dans la ligne maternelle, provint probablement du désir naturel que chacun ressent de laisser ses biens à ses propres enfants. Il est vrai qu'à l'exception d'Athènes nous trouvons fort peu de traces de ce changement ; mais comme il est facile de comprendre quelles causes l'ont amené et difficile de supposer que le changement contraire ait jamais pu avoir lieu ; qu'en outre, la parenté dans la ligne paternelle est très-générale, pour ne pas dire universelle, dans toutes les races civilisées, tandis que le système opposé est très-commun chez les sauvages, il est évident que ce changement a dû avoir lieu bien souvent.

Prenant donc tous ces faits en considération, nous pouvons, je crois, regarder comme un reste de l'antique barbarie, la parenté dans la ligne féminine, partout où nous la rencontrons encore.

Aussitôt que ce changement fut effectué, le père a pris la place occupée précédemment par la mère et a été regardé, au lieu d'elle, comme le parent. Aussi à la naissance de l'enfant, le père devait naturellement être très-soigneux de ses actions et de ce qu'il mangeait de peur de faire mal à l'enfant. De là sans doute la curieuse coutume de la couvade, dont j'ai parlé dans mon premier chapitre.

La parenté du père se trouva exclure d'abord celle de la mère et les enfants après avoir été regardés comme n'étant pas les parents de leur père en vinrent à l'être comme ne l'étant pas de leur mère.

Dans l'Amérique méridionale (1), où on a coutume

(1) Lafitau, vol. II, p. 307.

de bien traiter les captifs pendant quelque temps, de leur donner des vêtements, des aliments, une femme, etc., puis de les tuer et de les manger, les enfants qu'ils peuvent avoir eus pendant leur captivité partagent leur sort. Dans l'Amérique septentrionale, comme nous l'avons vu, le système de parenté par les femmes existe chez les races grossières du nord. Plus au sud, comme l'a fait remarquer depuis longtemps Lafitau, nous trouvons un système curieux, intermédiaire pour ainsi dire, chez les Iroquois et les Hurons, auxquels, comme l'a prouvé M. Morgan, nous pouvons joindre les Tamils de l'Inde (1). Un homme considère comme ses enfants les enfants de son frère, mais les enfants de sa sœur comme ses neveux et ses nièces. Une femme, au contraire, regarde les enfants de son frère comme ses neveux et ses nièces, et les enfants de sa sœur comme ses enfants (2).

Le tableau suivant, extrait de l'intéressant mémoire de M. Morgan, explique le curieux système que nous venons d'indiquer (3).

Peaux-Rouges.

Hanih signifie	=	Père, et aussi Frère du père, Fils du frère du père du père, et ainsi de suite.
Noyeh	=	Mère, et aussi Sœur de la mère, Fille de la sœur de la mère de la mère, et ainsi de suite.

(1) Proc. *American Academy of Arts and Scie n* 1866, p. 456.
(2) Lafitau, vol. I, p. 552.
(3) *Loc. cit.*, p. 456.

Haje	=	Frère (aîné), et aussi Fils du frère du père, Fils de la sœur de la mère, et ainsi de suite.
Harakwuk	=	Fils. Fils du frère (quand un homme parle). Fils de la sœur (quand une femme parle).

Tamil.

Takkappan	=	Père, et aussi Frère du père, Fils du frère du père du père, et ainsi de suite. Mari de la sœur de la mère.
Tay	=	Mère, et aussi Sœur de la mère, Femme du frère du père, Fille de la sœur de la mère de la mère, et ainsi de suite.
Tamaiyan	=	Frère (aîné), et aussi Fils du frère du père, Fils de la sœur de la mère, et ainsi de suite.
Makan	=	Fils. Fils du frère (quand un homme parle). Fils de la sœur (quand une femme parle).

Ces noms impliquent réellement une idée de parenté et ne proviennent pas d'une simple pauvreté de langage; le fait que sous d'autres rapports leur nomenclature est plus riche que la nôtre, le prouve abondamment. Ainsi, ils ont des mots différents pour distinguer un frère aîné d'un frère cadet, une sœur aînée d'une sœur cadette ; en outre, les noms du fils d'un frère, de la fille d'une sœur, diffèrent selon que c'est un homme ou une femme qui parle. Ils distin-

guent donc des parentés que nous regardons comme équivalentes, et en confondent d'autres qui sont réellement distinctes. Enfin, comme la nomenclature de races aussi différentes et aussi éloignées l'une de l'autre que les Iroquois d'Amérique et les Tamils de l'Inde méridionale, concorde sous tant de rapports, nous ne pouvons regarder ces particularités comme de simples accidents, mais comme basés sur des idées analogues, quoique singulières, au sujet de la parenté.

Chez les Iroquois, cette nomenclature provient du système de la parenté par les femmes, et n'est pas une copie inexacte de la nôtre, c'est évident ; car bien que les enfants de la sœur d'un homme soient ses neveux et ses nièces, les petits-enfants de sa sœur sont aussi ses petits-enfants, ce qui indique l'existence d'une époque où les enfants de sa sœur étaient ses enfants et conséquemment où la parenté existait dans la ligne féminine. Les enfants du frère d'un homme sont aussi les enfants de cet homme, parce que les femmes de son frère sont aussi ses femmes. J'ai déjà dit, (p. 129), que la parenté par les femmes existe généralement chez les tribus américaines.

Le jugement si curieux d'Oreste nous prouve à quel point l'idée de la parenté du père, une fois reconnue, a remplacé la parenté de la mère. Agamemnon ayant été assassiné par sa femme Clytemnestre, leur fils Oreste tua sa mère pour venger le meurtre de son père. Il fut, pour cet acte, cité devant le tribunal des dieux par les Erinnyes, qui avaient pour mission de punir ceux qui versaient le sang de leurs parents. Au

cours de sa défense, Oreste leur demande pourquoi elles n'ont pas puni Clytemnestre pour le meurtre d'Agamemnon, et quand elles répondent que le mariage ne constitue pas une parenté : « Elle n'était pas parente de l'homme qu'elle a assassiné, » il soutient qu'en vertu de la même loi elles ne peuvent le toucher, *lui*, parce qu'un homme est le parent de son père et non pas de sa mère. Apollon et Minerve se rangent à cet avis, qui nous paraît si peu naturel, la majorité des dieux l'adopte, et Oreste est acquitté.

Nous voyons donc que les idées sur la parenté, idées qui affectent si profondément toute l'organisation sociale, ne sont pas les mêmes chez les différentes races et ne sont pas uniformes à la même époque historique. Nous confondons encore aujourd'hui l'affinité et la consanguinité ; mais je n'ai pas l'intention de traiter cette partie de la question. Les preuves accumulées dans les pages précédentes suffiront, je pense, pour prouver que, dans l'antiquité, les enfants n'étaient pas également les parents de leur père et de leur mère ; et que le progrès naturel des idées a été que d'abord l'enfant est le parent de sa tribu en général; en second lieu le parent de sa mère et non de son père ; puis de son père et non de sa mère ; et enfin, et longtemps après seulement, le parent de son père et de sa mère.

CHAPITRE IV.

DÉVELOPPEMENT DE LA PARENTÉ.

J'ai, dans le chapitre précédent, discuté la question du mariage, tel qu'il existe dans les races inférieures, et les liens entre parents et enfants. Dans le chapitre actuel, je me propose de traiter la question de la parenté en général, et d'essayer de retracer le progrès des idées à ce sujet, depuis leurs formes les plus grossières jusqu'à la position qu'elles ont prise dans les races les plus civilisées. C'est surtout à M. Morgan (1), qui a réuni de nombreuses données à ce sujet, et qui en a fait l'objet d'un mémoire récemment publié par la *Smithsonian Institution*, que nous devons la connaissance des faits sur lesquels est basé ce chapitre. Bien que je n'adopte pas les principales conclusions de M. Morgan, je n'hésite cependant pas à déclarer que son ouvrage est un des plus remarquables qui aient paru depuis longues années sur la science de l'ethnologie.

(1) *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, par L. H. Morgan, 1870.

Cet ouvrage contient des tableaux, la plupart très-complets, indiquant les systèmes de parenté de cent trente-neuf races ou tribus; bien qu'on puisse encore constater de regrettables lacunes, les Sibériens, les Américains du Sud et les vrais Nègres, par exemple, n'étant pas représentés, nous y trouvons toutefois des preuves nombreuses, qui nous permettent d'établir quelles sont les idées qui règnent dans les différentes races d'hommes au sujet de la parenté.

Le système de la parenté chez les peuples civilisés procède si naturellement du mariage, et n'est, dans sa nomenclature générale, qu'une si simple description des faits, qu'on le regarde tacitement comme nécessairement général à toute la race humaine, en admettant, bien entendu, des différences peu importantes d'appellation. Aussi ne peut-on trouver que des renseignements fort vagues dans les dictionnaires et les vocabulaires. Ils donnent ordinairement la traduction des mots oncle, tante et cousin; mais l'oncle peut être le frère du père ou le frère de la mère; la tante peut être la sœur du père ou la sœur de la mère; et le cousin germain, l'enfant de l'un ou de l'autre de ces quatre oncles et tantes. Chez beaucoup de peuples, comme nous le verrons, on distingue pratiquement ces parents les uns des autres, et je dois dire en passant que je ne crois pas que nous soyons dans le vrai en les regardant comme identiques et égaux. Les voyageurs ont quelquefois remarqué avec surprise quelque particularité spéciale de nomenclature; mais M. Morgan, le premier, a compris toute l'importance de ce sujet et a composé des tableaux

complets de parenté. On a, jusqu'à présent, regardé comme de simples excentricités les points spéciaux observés; mais il est évident que c'est là une grave erreur, car le principe ou les principes sur lesquels ils reposent se continuent de déduction en déduction, et la nomenclature est ordinairement réciproque, quoique l'on trouve quelquefois des exceptions. Ainsi, si les Mohakws nomment « père » et non pas « oncle » le frère de leur père, ils appellent non-seulement son fils, « frère », et son petit-fils, « fils », mais les descendants emploient aussi les termes corrélatifs.

Nous devons nous rappeler que nos idées de parenté reposent sur notre système social, et que d'autres races, ayant des habitudes et des idées différentes au point de vue social, leur système de parenté doit, naturellement aussi, différer du nôtre. J'ai fait remarquer dans le chapitre précédent que les idées et les coutumes qui se rapportent au mariage sont fort différentes chez les diverses races, et nous pouvons établir, en règle générale, qu'à mesure que nous descendons l'échelle de la civilisation, l'importance de la famille diminue, tandis que celle de la tribu augmente. Les mots exercent sur la pensée une profonde influence, et les vrais noms de famille ne se trouvent que chez les races très-civilisées. Nous savons, par exemple, que, récemment encore, dans les parties les moins civilisées de notre propre pays, le nom collectif de la tribu l'emportait sur le nom de la famille.

Ainsi, comme nous l'avons déjà dit, chez les Romains, « la famille » ne constituait pas une famille

naturelle, dans le sens que nous attribuons à ce mot. Elle reposait, non pas sur le mariage, mais sur la puissance. La famille d'un chef ne se composait pas de ceux qui lui étaient alliés par le sang, mais de ceux sur lesquels il exerçait un pouvoir quelconque. Aussi le fils émancipé cessait-il de faire partie de la famille, et ne pouvait, qu'en vertu d'un testament, participer au partage des biens paternels; d'un autre côté, la femme, introduite dans la famille par le mariage, ou l'étranger changé en fils par l'adoption, devenaient membres réguliers de la famille, quoiqu'il n'existât aucun lien par le sang (1).

En outre, le mariage se symbolisait, à Rome, par la capture ou l'achat, symboles qui se retrouvent aujourd'hui chez presque toutes les races inférieures. En un mot, chez les races inférieures en général, l'idée que comporte le mariage diffère essentiellement des nôtres; le mariage est tout matériel et non pas spirituel; il repose sur la force et non pas sur l'amour; la femme n'est pas unie à son mari, elle devient son esclave. On trouve encore dans la loi anglaise des traces, plus que des traces même, d'un système analogue; on peut même dire que nos coutumes ont fait de plus rapides progrès que nos lois, car les femmes occupent dans notre pays une position que la loi ne leur confère pas. Chez les Peaux-Rouges toutefois, la femme est simplement l'esclave de son mari, et on pourrait citer bien des cas où maris et femmes, appartenant originairement à des tribus dif-

(1) Voir Ortolan, *Justinien*, p. 126 et *seq*.

férentes, ont vécu ensemble pendant des années sans se donner la peine d'apprendre la langue parlée l'un par l'autre, se contentant de communications par signes.

Il faut remarquer que, bien que la famille du Peau-Rouge ne soit pas constituée de la même façon que la nôtre, la nomenclature des parentés repose cependant, comme nous le verrons tout à l'heure, sur le système de la famille et non pas sur le système de la tribu.

M. Morgan divise les systèmes de parenté en deux grandes classes : la parenté par description et la parenté par classification. La première, dit-il (p. 12), « qui est celle des races Aryennes, Sémitiques et Ou-« raliennes, rejetant la classification des parents, si « ce n'est quand elle se trouve d'accord avec le sys-« tème numéral, désigne les collatéraux consan-« guins presque toujours par une augmentation ou « une combinaison des termes primitifs de parenté. « Ces termes, qui sont ceux de mari et femme, père « et mère, frère et sœur, fils et fille, auxquels il con-« vient d'ajouter, pour les langues qui les possèdent, « ceux de grand-père et grand-mère, petit-fils et pe-« tite-fille, sont ainsi restreints au sens primitif dans « lequel on les emploie. Tous les autres termes sont « secondaires. Chaque lien de parenté devient ainsi « indépendant et distinct de tout autre. Mais la se-« conde classe, qui est celle des races Touraniennes, « Américaines et Malaises, rejetant dans tous les cas « les termes descriptifs, et réduisant la consangui-« nité à de grandes classes par une série de géné-

« ralisations, arbitraires en apparence, applique les « mêmes termes à tous les membres de la même « classe. Elle confond ainsi des parentés, qui, dans « le système descriptif, sont distinctes, et élargit la « signification des termes primaires et secondaires au- « delà de ce qui semble leur véritable signification. »

Or, tout en admettant parfaitement la différence radicale qui existe entre notre système anglais, par exemple, et celui des indigènes de l'île Kingsmill, tel que l'indique le tableau I (1) (page 156), je dois dire que ces deux systèmes me paraissent plutôt les extrêmes d'une série, que fondés sur des idées différentes.

M. Morgan admet que les systèmes de parenté se développent graduellement, selon le progrès de l'état social; mais il leur attribue en même temps une grande valeur pour la détermination des affinités ethnologiques. Je ne comprends pas absolument ses idées, je l'avoue, quant à la portée précise de ces deux conclusions, relativement l'une à l'autre. J'ai déjà expliqué pourquoi je n'accepte pas son interprétation des faits par rapport aux relations sociales. Je me bornerai donc à étudier les systèmes de parenté en tant qu'ils se rapportent aux questions d'affinité ethnologique et à la façon dont ces différents systèmes ont pu se produire. Fort naturellement, M. Morgan est très-complet quand il traite des Indiens de l'Amérique septentrionale. Il indique les termes de 268 parentés

(1) J'ai fait ce tableau d'après ceux de M. Morgan, en choisissant les parentés les plus significatives et en les présentant sous une forme qui me paraît plus claire que celle adoptée par M. Morgan.

dans environ soixante-dix tribus différentes. Quelques-unes de ces parentés sont beaucoup plus importantes que d'autres, pour le but que je me propose. Les plus significatives sont les suivantes :

1. Fils et fille du frère.
2. Fils et fille de la sœur.
3. Frère de la mère.
4. Fils du frère de la mère.
5. Sœur du père.
6. Fils de la sœur du père.
7. Frère du père.
8. Fils du frère du père.
9. Sœur de la mère.
10. Fils de la sœur de la mère.
11. Frère du grand-père.
12. Petits-enfants des frères et des sœurs.

Or, examinons le système Wyandot tel qu'il est indiqué dans la colonne 8 du tableau I. On verra qu'on appelle le frère de sa mère un oncle ; son fils, un cousin ; son petit-fils, un fils, quand un homme parle ; un neveu, quand c'est une femme qui parle ; son arrière-petit-fils, un petit-fils. La sœur du père s'appelle tante ; son fils, cousin ; son petit-fils, fils ; son arrière-petit-fils, petit-fils. Le frère du père s'appelle père ; son fils, frère, en employant cependant différents termes, selon que ce dernier est l'aîné ou le cadet de celui qui parle ; son petit-fils, fils ; son arrière-petit-fils, petit-fils. La sœur de la mère s'appelle mère ; son fils, frère, avec la même distinction que dans le cas

Tableau I. — SYSTÈMES DE PARENTÉ.

1	2	3	4	5	6	7	8	9
	HAWAÏENS.	KINGSMILL.	TWO-MOUNTAIN IROQUOIS.	MICMACS.	BIRMANS.	JAPONAIS.	WYANDOTS (4).	TAMILS (5).
Frère de la mère.	Parent mâle.	Père.	Oncle.	Oncle.	Père G. ou P. (3) ou oncle.	Second petit-père.	Oncle.	Oncle.
Fils du frère de la mère. .	Frère A. ou C. (2).	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Cousin.	Cousin.
Fils du fils du frère de la mère. . . . . H. (1)	Enfant mâle.	Enfant mâle.	Fils.	Fils.	Neveu.	Neveu.	Fils.	Neveu.
Fils du fils du frère de la mère. . . . . F.	Enfant mâle.	Enfant mâle.	Fils.	Neveu.	?	?	Neveu.	Fils.
Petit-fils du fils du frère de la mère.	Petit-enfant mâle.	Petit-enfant mâle.	Petit-fils.	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit-fils.	Petit-fils.
Sœur du père.	Parent femelle.	Mère.	Mère.	Tante.	Tante G. ou P.	Petite-mère ou tante.	Tante.	Tante.
Fils de la sœur du père. . .	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Frère A ou C.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Cousin.	Cousin.
Fils du fils de la sœur du père. . . . . H.	Enfant mâle.	Enfant mâle.	Fils.	Fils.	Neveu.	Neveu.	Fils.	Neveu.
Fils du fils de la sœur du père. . . . . F.	Enfant mâle.	Enfant mâle.	Fils.	Neveu.	?	?	Fils.	Fils.
Petit-fils du fils de la sœur du père.	Petit-enfant mâle.	Petit-enfant mâle.	Petit-fils.	Petit-enfant.	Petit-Enfant.	Petit-fils.	Petit-fils.	Petit-fils.
Frère du père.	Parent mâle.	Père.	Père.	Petit-père.	Père G. ou P.	Petit-père ou oncle.	Père.	Père G. ou P.
Fils du frère du père. . . .	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.
Fils du fils du frère du père. . . . . H	Enfant mâle.	Enfant mâle.	Fils.	Fils.	Neveu.	Neveu.	Fils.	Fils.
Fils du fils du frère du pere. . . . . F.	Enfant mâle.	Enfant mâle.	Fils.	Neveu.	?	?	Fils.	Neveu.
Petit-fils du fils du frère du père.	Petit-enfant mâle.	Petit-enfant mâle.	Petit-fils.	Petit-enfant	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit-fils.	Petit-fils.
Sœur de la mère.	Parent femelle.	Mère.	Mère.	Petite-mère.	Mère G. ou P.	Petite-mère ou tante	Mère.	Mère.
Fils de la sœur de la mère.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.
Fils du fils de la sœur de la mère. . . . . H.	Enfant mâle.	Enfant mâle.	Fils.	Fils.	Neveu.	Neveu.	Fils.	Fils.
Fils du fils de la sœur de la mère. . . . . F.	Enfant mâle.	Enfant mâle.	Fils.	Neveu.	?	?	Neveu.	Neveu.
Petit-fils du fils de la sœur de la mère.	Petit-enfant mâle.	Petit-enfant mâle.	Petit-fils.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit-fils.	Petit-fils.	Petit-fils.
Frère du grand-père.	Grand-parent mâle.	Grand-père.	Grand père.	Grand-père.	Grand-père.	Grand-père.	Grand-père.	Grand-père
Sœur du grand-père.	Grand-parent femelle	. . . .	Grand'mère.	Grand'mère.	Grand'mère.	Grand'mère.	Grand-mère.	Grand'mère.
Fils du frère. . . . . H.	Enfant mâle.	Enfant mâle.	Fils.	Fils.	Neveu.	Neveu.	Fils.	Fils.
Fils du frère. . . . . F.	Enfant mâle.	Enfant mâle.	Fils.	Neveu.	Neveu.	Neveu.	Neveu.	Neveu.
Fils de la sœur. . . . . H.	Enfant mâle.	Enfant mâle.	Neveu.	Neveu.	Neveu.	Neveu.	Neveu.	Neveu.
Fils de la sœur. . . . . F.	Enfant mâle.	Enfant mâle.	Fils.	Fils.	Neveu.	Neveu.	Fils.	Fils.
Fils du fils du frère.	Petit-enfant mâle.	Petit-enfant mâle.	Petit-fils.	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit fils.	Petit-fils.
Fils du fils de la sœur. . . .	Petit-enfant mâle.	Petit-enfant mâle.	Petit-fils.	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit-fils.	Petit fils.

Fils de la sœur. . . . . H.	Enfant mâle.	Enfant mâle.	Fils.	Neveu.	Neveu.	Neveu.	Neveu.	Neveu.	Neveu.
Fils de la sœur. . . . . F.	Enfant mâle.	Enfant mâle.	Petit-fils.	Fils.	Neveu.	Neveu.	Fils.	Fils.	Fils.
Fils du fils du frère.	Petit-enfant mâle.	Petit-enfant mâle.	Petit-fils.	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit-fils.	Petit-fils.	Petit-fils.
Fils du fils de la sœur. . . .	Petit-enfant mâle.	Petit-enfant mâle.	Petit-fils.	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit-fils.	Petit-fils.	Petit-fils.

Tableau I. — SYSTÈMES DE PARENTÉ. (*Suite.*)

	10 VITIENS.	11 TONGANS.	12 CAFRES.	13 MOHICANS.	14 HINDI.	15 CREES.	16 OJIBWAS (lac Michigan)-	17 KAREN.	18 ESQUIMAUX (île Northumberland)
Frère de la mère.	Oncle.	Oncle.	Oncle.	Oncle.	Oncle.	Oncle.	Oncle,	Oncle.	Oncle.
Fils du frère de la mère. . .	Cousin.	Cousin.	Cousin.	Beau-frère.	Frère.	Cousin.	Cousin.	Cousin.	Cousin.
Fils du fils du frère de la mère. . . . . H.	Neveu.	?	Fils.	Bel-enfant.	Neveu.	Beau-fils.	Beau-fils.	Neveu.	Neveu.
Fils du fils du frère de la mère. . . . . F.	Fils (6).	?	?	Bel-enfant.	?	Neveu.	Neveu.	?	Neveu.
Petit-fils du fils du frère de la mère.	Petit-fils.	?	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit-fils.	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit-enfant.
Sœur du père.	Tante.	Tante.	Père.	Belle-mère.	Tante.	Tante.	Tante.	Tante.	Tante.
Fils de la sœur du père. . .	Cousin.	Cousin.	Frère A. ou C.	Beau-frère.	Frère.	Cousin.	Cousin.	Cousin.	Cousin.
Fils du fils de la sœur du père. . . . . H.	Neveu.	?	Fils.	Bel-enfant.	Neveu.	Beau-fils.	Beau-fils.	Neveu.	Neveu.
Fils du fils de la sœur du père. . . . . F.	Fils.	?	?	Bel-enfant.	?	Neveu.	Neveu.	?	Neveu.
Petit-fils du fils de la sœur du père.	Petit-fils.	. . . .	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit-enfant.
Frère du père.	Père.	Père.	Oncle.	Beau-père.	Oncle.	Beau-père.	Beau-père.	Oncle.	Oncle.
Fils du frère du père. . . .	Frère A. ou C.	Frère.	Frère A. ou C.	Beau-père.	Frère.	Frère A. ou C.	Beau-frère.	Cousin.	Cousin.
Fils du fils du frère du père. . . . . H.	Fils.	Fils.	Fils.	Bel-enfant.	Neveu.	Beau-fils.	Beau-fils.	Neveu.	Neveu.
Fils du fils du frère du père . . . . . F.	Neveu.	Garçon.	?	. . . .	?	Neveu.	Neveu.	. . . .	Neveu.
Petit-fils du fils du frère du père.	Petit-fils.	Petit-fils.	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit-enfant.
Sœur de la mère.	Mère.	Mère.	Tante.	Mère.	Tante.	Belle-mère.	Belle-mère.	Tante	Tante.
Fils de la sœur de la mère.	Frère A. ou C.	Frère.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Frère.	Frère A. ou C.	Beau-frère.	Cousin.	Cousin.
Fils du fils de la sœur de la mère. . . . . H.	Fils.	Fils.	Fils.	Bel-enfant.	Neveu.	Beau-fils.	Beau-fils.	Neveu.	Neveu.
Fils du fils de la sœur de la mère. . . . . F.	Neveu.	Carçon.	?	Bel-enfant.	?	Neveu.	Neveu.	Neveu.	Neveu.
Petit-fils du fils de la sœur de la mère.	Petit-fils.	. . . .	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit-enfant.
Frère du grand-père.	Grand-père.	Grand-père.	Grand-père.	Grand-père.	Grand-père.	Grand-père.	Grand-père.	Grand-père.	Grand-père.
Sœur du grand-père.	Grand'mère.	Grand'mère.	Grand-mère.	Grand'mère.	Grand'mère.	Grand'mère.	Grand'mère.	Grand'mere.	Grand'mère.
Fils du frère. . . . . H.	Fils.	Fils.	Fils.	Beau-fils.	Neveu.	Beau-fils.	Beau-fils.	Neveu.	Neveu.
Fils du frère. . . . . F.	Neveu.	Neveu.	Fils.	Beau-fils.	Neveu.	Neveu.	Neveu.	Neveu.	Neveu.
Fils de la sœur. . . . . H.	Neveu.	Neveu.	Fils.	Neveu.	Neveu.	Neveu.	Neveu.	Neveu.	Neveu.
Fils de la sœur. . . . . F.	Fils.	Garçon.	Fils.	Fils.	Neveu.	Beau-fils.	Beau-fils.	Neveu.	Neveu.
Fils du fils du frère.	Petit-fils.	Petit-fils.	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit-enfant.
Fils du fils de la sœur. . . .	Petit-fils.	Petit-fils.	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit-enfant.

1. H. quand un homme parle; F. quand une femme parle. — 2. A. aîné, C. cadet. — 3. G grand, P. petit. — 4. Même système chez les Seneca. — 5. Même système chez les Telugu et les Canarese. — 6. Dix-huit tribus américaines concordent sur ce point avec les Tamils et les Vitiens.

Tableau II. — SYSTÈMES DE PARENTÉ.

1	2 RED KNIVES.	3 MUNSEE.	4 MICMAC.	5 DELAWARE.	6 CROW.	7 REPUBLICAN PAWNEE.	8 GRAND PAWNEE.
Frère de la mère.	Oncle.	Oncle.	Oncle.	Oncle.	Frère aîné.	Oncle.	Oncle.
Fils du frère de la mère.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Beau-frère.	Fils.	Enfant.	Enfant.
Fils du fils du frère de la mère. . H.	Fils.	Fils.	Fils.	Beau-frère.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit-enfant.
Fils du fils du frère de la mère. . F.	Fils.	Fils.	Neveu.	Beau-frère.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit enfant.
Fils de la fille du frère de la mère. H.	Fils.	Neveu.	Neveu.	Neveu.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit-enfant.
Fils de la fille du frère de la mère. F.	Fils.	Fils.	Fils.	Fils.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Petit-enfant.
Petit-fils du frère de la mère.	Fils.	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Neveu.	Petit-enfant.
Sœur du père.	Tante.	Tante.	Tante.	Petite-mère.	Mère.	Mère.	Mère.
Fils de la sœur du père.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Beau-frère.	Père.	Père.	Père.
Fils du fils de la sœur du père. . . H.	Fils.	Fils.	Fils.	Fils.	?	Frère.	Père.
Fils du fils de la sœur du père. . . F.	Fils.	Fils.	Neveu.	Fils.	?	Frère.	Père.
Fils de la fille de la sœur du père. H.	Fils.	Neveu.	Neveu.	Neveu.	?	Père.	Frère.
Fils de la fille de la sœur du père. F.	Fils.	Fils.	Fils.	Fils.	?	Père.	Frère.

TABLEAU II. — SYSTÈMES DE PARENTÉ. (*Suite.*)

	9 CHEROKEE.	10 HARE.	11 OMAHA.	12 SAWK and FOX.	13 ONEIDA.	14 OTAWA.	15 OJIBWA (lac Supérieur)
Frère de la mère.	Oncle.	Frère de la mère	Oncle.	Oncle.	Oncle.	Oncle.	Oncle.
Fils du frère de la mère.	Enfant.	Cousin.	Oncle.	Oncle.	Cousin.	Cousin.	Cousin.
Fils du fils du frère de la mère. . H.	Petit-enfant.	Fils.	Oncle.	Oncle.	Fils.	Beau-fils.	Beau-fils.
Fils du fils du frère de la mère. . F.	Petit-enfant.	?	Oncle.	Oncle.	Fils.	Neveu.	Neveu.
Fils de la fille du frère de la mère. H.	Petit-enfant.	Fils.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C.	Neveu.	Neveu.	Neveu.
Fils de la fille du frère de la mère. F.	Petit-enfant.	Fils.	Frère A. ou C.	Frère A. ou C	Fils.	Fils.	Bel-enfant.
Petit-fils du frère de la mère.	Petit-enfant.	Petit-fils.	Oncle.	Oncle.	Petit-fils.	Petit-enfant.	Petit-enfant.
Sœur du père.	Tante.	Tante.	Tante.	Tante.	Mère.	Tante.	Tante.
Fils de la sœur du père.	Père.	Cousin.	Neveu.	Neveu.	Cousin.	Cousin.	Cousin.
Fils du fils de la sœur du père. . . H.	Père.	Fils.	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Fils.	Beau-fils	Beau-fils.
Fils du fils de la sœur du père. . . F.	Père.	Fils.	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Fils	Neveu.	Neveu.
Fils de la fille de la sœur du père. H.	Père.	Fils.	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Neveu.	Neveu.	Neveu.
Fils de la fille de la sœur du père. F.	Père.	Fils.	Petit-enfant.	Petit-enfant.	Fils.	Fils.	Bel-enfant.

précédent; son petit-fils, fils, quand un homme parle, neveu, quand c'est une femme qui parle. Le frère du grand-père s'appelle grand-père, et la sœur du grand-père, grand-mère. Le fils d'un frère s'appelle fils quand un homme parle, mais neveu quand c'est une femme qui parle; tandis que le fils d'une sœur s'appelle neveu quand un homme parle, mais fils quand une femme parle. Enfin, les petits-enfants des frères et des sœurs s'appellent petits-enfants.

Ce système, à première vue, frappe comme étant illogique. Comment peut-on avoir plus d'une mère? Comment le fils du frère d'un homme peut-il être le fils de cet homme, ou l'arrière-petit-fils d'un oncle, son petit-fils ? En outre, tout en classant ensemble plusieurs degrés de parentés que nous séparons avec raison, ce système établit une distinction entre les frères aînés et les frères cadets, entre les sœurs aînées et les sœurs cadettes; et, dans plusieurs cas, la parenté dépend du sexe de la personne qui parle. Toutefois, comme ce système, ou des systèmes analogues, existe dans des pays fort étendus, on ne peut le passer sous silence comme un simple arrangement arbitraire ou accidentel. Ce système, en outre, n'est pas seulement théorique, il entre dans la pratique journalière. Chaque membre de la tribu connaît son degré de parenté exact avec tous les autres membres, et cette connaissance se perpétue par l'habitude, générale chez les tribus américaines, habitude qu'on retrouve aussi dans beaucoup d'autres endroits, chez les Esquimaux, les Tamils, les Telugus, les Chinois, les Japonais, les Vitiens, etc., d'appeler une personne,

non pas par son nom, mais par son titre de parenté. Chez les Telugus et les Tamils, un aîné peut appeler le cadet par son nom, mais le cadet doit toujours employer le titre de parenté pour parler à son aîné. Cette coutume provient probablement de la superstition curieuse relative aux noms propres, superstition dont nous avons parlé; quoi qu'il en soit, un Indien s'adresse à son voisin en employant les termes : « mon père, » « mon fils » ou « mon frère, » selon le cas; ou, s'ils ne sont pas parents, il dit « mon ami. »

Ainsi donc, ce système se perpétue par l'usage journalier; et il ne faut pas croire que ce soit pour eux une simple manière de s'exprimer. Quoique sous bien des rapports ce système soit en opposition avec les idées et les coutumes actuelles, il est, sous beaucoup d'autres, en rapport avec elles. Ainsi, chez nombre de tribus indiennes de l'Amérique, si un homme épouse la fille aînée d'une famille, il peut réclamer pour épouses toutes ses sœurs, à mesure qu'elles arrivent à l'âge de se marier. Cette coutume existe chez les Shyennes, les Omahas, les Iowas, les Kaws, les Osages, les Blackfeet, les Crees, les Minnitarrees, les Crows, et quelques autres tribus. J'ai déjà dit que chez les Peaux-Rouges, en général, le frère de la mère exerce une autorité plus que paternelle sur les enfants de sa sœur. J'aurai occasion de parler de nouveau de cette remarquable exagération de l'autorité de l'oncle.

M. Morgan a été fort surpris de trouver dans presque toutes les tribus indiennes de l'Amérique du Nord, un système plus ou moins semblable à celui des

Wyandots; mais il a été encore plus étonné que les races Tamil de l'Inde en possèdent un presque identique. On verra qu'il en est ainsi si l'on compare les colonnes 8 et 9 du tableau I; l'analogie est encore plus frappante dans les tableaux de M. Morgan, où il indique un plus grand nombre de parentés.

D'où vient donc ce système ? Comment l'expliquer ? Il ne s'accorde plus sous tous les rapports, avec la condition sociale actuelle des races en question; il ne s'accorde pas plus avec les affinités de la tribu. Les Indiens américains pratiquent ordinairement la coutume de l'exogamie, comme l'a appelée M. M' Lennan, c'est-à-dire qu'il n'est permis à personne de se marier dans le clan. Or, comme la filiation se fait dans la ligne féminine, le fils du frère d'un homme, quoique cet homme l'appelle son fils, appartient à un clan différent; tandis que le fils de sa sœur, appartenant au même clan que lui, n'est regardé que comme son neveu, et par conséquent moins proche parent. Ainsi, le neveu d'un homme appartient au même clan que lui, mais son fils appartient à un clan différent.

M. Morgan, dans plusieurs passages, semble regarder ce système comme arbitraire, artificiel et intentionnel (1). Il discute assez longuement les conclusions qu'il faut tirer de sa généralité en Amérique et de sa présence dans l'Inde. « Les diverses hypothèses, » dit-il, « d'invention simultanée accidentelle, d'em- « prunts respectifs, d'éclosion spontanée, ne sont en

(1) Voir p. 157, 392, 394, 421, 456, etc.

« aucune façon applicables (1). » L'hypothèse d'un développement indépendant dans des pays séparés lui paraît avoir « quelque force, et être assez plau-« sible.» Cette hypothèse, ajoute-t-il (p. 501) « a donc « fait l'objet d'une étude aussi approfondie et aussi « réfléchie que le système lui-même. Et ce n'est « qu'après une analyse et une comparaison patiente « de ses formes différentes, telles qu'elles sont indi-« quées dans mes tableaux; ce n'est qu'après une « profonde considération des fonctions du système, « comme institution domestique, et de la preuve de « son mode de propagation d'âge en âge, que ces « doutes ont enfin disparu, et que j'ai été convaincu « que cette hypothèse ne peut suffire à expliquer la « formation du système un grand nombre de fois, ni « même une seconde fois. »

Et plus loin: « Si les deux races (les Peaux-Rouges « et les Tamil) ont commencé, sur deux continents sé-« parés, par la communauté des femmes, avec un sys-« tème de consanguinité tel que cet état doit engen-« drer et dont on ne peut se faire une idée, ce « serait pour le moins un miracle que ces deux races « aient imaginé et adopté le même système de pa-« renté (2). » Puis il conclut en disant qu'on ne peut expliquer ce système que par « sa transmission avec « le sang d'une source commune originaire. Si les « quatre hypothèses que j'ai citées, épuisent le champ « des recherches, et que les trois premières ne puis-« sent suffire à expliquer l'existence actuelle du sys-

(1) *Loc. cit.*, p. 495.
(2) *Loc. cit.*, p. 505.

« tème dans les deux races, la quatrième et dernière, « si elle suffit à expliquer sa transmission, se trans- « forme donc en une conclusion définitive (1). »

Une proche alliance entre les races, Peaux-Rouges et Tamil, serait une conclusion ethnologique fort importante, mais les preuves me semblent insuffisantes. Le système Vitien, auquel ressemble presque exactement le système Tongan, est fort instructif sous ce rapport, et M. Morgan ne semble pas lui avoir accordé toute la considération qu'il mérite. Or les colonnes 9, 10 et 11 tableau I, prouvent que le système Vitien et le système Tongan sont identiques avec le système Tamil. Si donc cette analogie prouve, dans le cas des Tamil, une proche affinité ethnologique entre la race Tamil et la race Peau-Rouge, elle prouvera aussi une même affinité entre les Vitiens et les Tongans. Or, il est certain que ces races appartiennent à deux divisions bien distinctes de l'espèce humaine, et tout fait, prouvant une analogie entre ces races, quelque intéressant, quelque important qu'il puisse être au point de vue de l'identité du caractère humain et de l'histoire de l'humanité, n'a cependant aucune portée sur les affinités ethnologiques spéciales. En outre, il semble certain, comme j'essayerai tout à l'heure de le prouver, que les Tongans n'employaient pas leur système actuel quand leurs ancêtres ont débarqué pour la première fois sur les îles du Pacifique, mais qu'il n'est que le développement d'un système beaucoup plus grossier, encore en usage dans plusieurs îles voisines.

(1) *Loc. cit.*, p. 505. Voir aussi p. 497.

Je puis faire observer aussi, que les Two-Mountain Iroquois, dont personne ne contestera l'affinité ethnologique avec les Wyandots, ont un système de parenté, ainsi qu'il est prouvé par les colonnes 3 et 4, tableau I, qui se rapproche beaucoup plus de ce grossier système du Pacifique, ou comme Morgan l'appelle du système « Malais, » que du système des tribus américaines voisines.

Je crois donc qu'il est impossible d'adopter les vues de M. Morgan, et quant aux causes qui ont provoqué l'existence du système Tamil, et quant aux conclusions ethnologiques qu'il en tire.

D'où viennent donc ces systèmes et comment pouvons-nous expliquer des analogies aussi remarquables entre des races aussi distinctes et aussi éloignées les unes des autres que les Wyandots, les Tamils, les Vitiens et les Tongans? Pour bien faire comprendre mes vues à ce sujet, j'ai construit le tableau (tableau I, p. 156) sur lequel je vais appeler l'attention. Mais je dois d'abord faire quelques remarques préliminaires. Dans tous les cas j'ai donné la traduction des mots indigènes et de même que Morgan, quand un mot est employé pour plusieurs degrés de parenté, je l'ai traduit par le plus simple. Ainsi en Vitien le mot « *Tamanngu*, » — littéralement « Tama mon, » la terminaison « *nngu* » signifiant « mon, » — s'applique non-seulement au père, mais au frère du père; or comme le père est le plus important, nous disons qu'ils appellent, père, le frère du père.

Dans la plupart des cas il est impossible de déter-

miner les origines des termes de parenté ; M. Morgan a pu cependant en retracer quelques-unes.

Ainsi en polonais le terme employé pour dire « mon grand-oncle » signifie littéralement « mon grand-père froid ; » le terme exprimant « épouse » chez les Crees, signifie « partie de moi-même ; » le terme pour « mari » chez les Choctas, signifie « celui qui me conduit ; » une belle-fille chez les Delawares s'appelle *Nah-hum*, » littéralement, « ma cuisinière ; » mais ils rachètent cette expression peu gracieuse par le terme qu'ils emploient pour mari ou épouse, *Wee-chaa-oke*, qui signifie littéralement « mon aide à travers la vie. »

On pourrait supposer, *à priori*, que la question de la filiation dans la ligne masculine ou féminine affecterait considérablement la nomenclature des parentés. Il ne paraît pas en être ainsi. Dans le système de la filiation féminine combiné à l'exogamie, comme un homme doit se marier hors de sa tribu et que ses enfants appartiennent à la tribu de leur mère, il s'ensuit que les enfants d'un homme ne font pas partie de la même tribu que lui. D'un autre côté les enfants d'une femme, quel que soit son mari, appartiennent à la même tribu qu'elle. Aussi, alors que ni les enfants d'un homme, ni ceux de son frère ne font partie de la même tribu que lui, les enfants de sa sœur en font partie et deviennent par conséquent ses héritiers. En un mot, dans la pratique, chez la plupart des tribus indiennes de l'Amérique septentrionale un homme regarde comme ses enfants les fils de sa sœur.

Comme nous l'avons déjà vu, cette coutume remar-

quable existe non-seulement chez les Peaux-Rouges, mais aussi dans d'autres parties du monde. Je me bornerai, cependant, ici, à parler des Peaux-Rouges chez lesquels on peut établir, en règle générale, que le frère de la mère exerce sur les enfants de sa sœur une autorité plus que paternelle. Il a droit à tous les biens qu'ils peuvent acquérir, s'il lui plaît d'exercer ce droit; il donne des ordres que le père véritable n'oserait pas donner; il marie ses nièces et partage le prix d'achat. La même coutume existe chez les races à demi civilisées; chez les Choctas, par exemple, c'est l'oncle et non le père qui envoie un enfant à l'école.

Et cependant dans ces mêmes tribus le fils de la sœur d'un homme porte le nom de son neveu, tandis que le fils de son frère s'appelle son fils.

Ainsi, bien que le frère de la mère d'un individu s'appelle son oncle, il a en réalité plus de pouvoir et de responsabilité que le père. Le père se trouve classé au même rang que le frère du père et la sœur de la mère; et le frère de la mère exerce la vraie autorité paternelle dont il encourt aussi toute la responsabilité. En un mot, quoique les termes exprimant la parenté suivent la coutume du mariage, les idées reposent sur l'organisation de la tribu. Nous voyons donc par là que non-seulement les idées des diverses parentés, chez les races inférieures, diffèrent des nôtres, mais que l'idée même de parenté, prise comme un tout, est pour ainsi dire à l'état d'embryon et dépend de l'idée de tribu.

En résumé, l'idée de la parenté comme celle du mariage, repose, non pas sur le devoir, mais sur la

puissance ; et ce n'est qu'avec l'élévation graduelle de l'espèce humaine que la dernière a été subordonnée à la première.

J'ai essayé au moyen du tableau I (p. 156), de démontrer les différents systèmes de parenté et j'ai placé en tête le système Hawaïen, ou des îles Sandwich.

Le langage Hawaïen est fort riche en termes de parenté. Un grand-parent s'appelle *kupuna*, un parent *makua*, un enfant *kaikee*, un gendre ou une belle-fille *hunona*, un petit-enfant *moopuna*, des frères au pluriel *hoahanau;* un beau-frère ou une belle-sœur *kaikoeke;* il y a des mots spéciaux pour frère et sœur selon l'âge et le sexe ; ainsi un garçon parlant à un frère aîné et une fille parlant à une sœur aînée emploient le terme *kai-kuaana ;* un garçon parlant d'un plus jeune frère ou une fille d'une plus jeune sœur emploie le mot *kaikaina ;* un garçon parlant de sa sœur l'appelle *kaikuwahine*, tandis qu'une sœur appelle son frère aîné ou cadet *kai-kunana*. Ils reconnaissent aussi des parentés pour lesquelles nous n'avons pas de termes spéciaux : ainsi un fils adoptif s'appelle *hunai;* les parents d'un gendre ou d'une bru s'appellent *puliena;* un homme appelle son beau-frère et une femme sa belle-sœur, *punaloa ;* enfin, le mot *kolai* n'a pas de terme correspondant en anglais.

On observera que ces parentés sont conçues d'une façon toute différente de la nôtre ; nous ne faisons aucune différence entre un frère aîné et un frère cadet et le terme que nous employons ne dépend pas du

sexe de la personne qui parle. Le contraste entre les deux systèmes est, cependant, beaucoup plus frappant quand nous venons à considérer ce qui manque au système hawaïen, tel que nous l'indique sa nomenclature. Ainsi, on n'y trouve aucun terme exprimant, cousin, oncle ou tante, neveu ou nièce, fils ou fille ; que dis-je, tandis qu'il y a un mot signifiant parent, il n'y en a aucun, dit-on, pour exprimer père ou même mère.

Les caractères principaux de ce remarquable système, si complet et cependant si grossier, sont indiqués dans la seconde colonne du tableau I. J'ai déjà dit qu'il n'y a de mot ni pour père ni pour mère ; pour ce dernier mot ils disent « parent femelle », pour le premier « parent mâle » ; mais le terme « parent mâle » ne s'applique pas seulement au vrai père, il s'applique aussi au frère du père et au frère de la mère ; tandis que le terme « parent femelle » dénote aussi la sœur du père et la sœur de la mère. Ainsi les Hawaïens ne connaissent ni oncles, ni tantes, et un enfant peut avoir plusieurs pères et plusieurs mères. Dans la génération suivante comme un homme appelle « ses enfants », les enfants de son frère et de sa sœur, eux de leur côté l'appellent « père » ; en outre, comme le frère de la mère et le frère du père s'appellent « parents mâles », et la sœur de la mère et la sœur du père « parents femelles », leurs fils sont regardés comme frères et leurs filles comme sœurs. Enfin un homme appelle les enfants de ces soi-disant frères et sœurs « ses enfants » aussi bien que ceux de ses vrais frères et de ses vraies sœurs ; leurs enfants deviennent ses petits-enfants.

Le terme « parent mâle » dénote donc non-seulement le père d'un homme,
mais aussi le frère de son père
et le frère de sa mère,
tandis que le terme « parent femelle » dénote de la même façon non-seulement
la mère d'un homme,
mais aussi la sœur de sa mère,
et la sœur de son père.

Il y a, en un mot, six classes de parents ; trois du côté masculin et trois du côté féminin.

Le terme, « mon frère aîné », implique aussi :

Le fils du frère de ma mère,
Le fils de la sœur de ma mère,
Le fils du frère de mon père,
Le fils de la sœur de mon père,

tandis que leurs enfants sont tous mes petits-enfants. C'est donc là une succession de générations mais non pas une famille. Nous ne trouvons ni vrais pères, ni vraies mères, ni oncles, ni tantes, ni neveux, ni nièces, mais seulement

Des grands-parents,
Des parents,
Des frères et des sœurs,
Des enfants,
Et des petits-enfants.

Cette nomenclature est encore en usage, et loin d'être tombée en désuétude, combinée qu'elle est à Viti avec l'héritage dans la ligne féminine et la coutume d'héritage immédiat, elle donne à un neveu le droit de prendre les biens du frère de sa mère ; droit

fréquemment exercé, quoique tempéré dans la pratique. On dira sans doute que bien que le mot « fils », par exemple, implique beaucoup d'enfants qui ne sont réellement pas des fils, il ne s'ensuit, en aucune façon, qu'un homme se considère comme également le parent de tous ses soi-disant « fils. » Cela est vrai mais non pas comme on pourrait s'y attendre *à priori*. Car, comme la plupart des races inférieures ont le système de l'héritage par les femmes, il en résulte qu'un homme considère les enfants de sa sœur comme plus proches parents que les enfants de son frère, ou même que ses propres enfants. Nous voyons donc que ces termes, fils, père, mère, etc., qui pour nous impliquent parenté, n'ont pas strictement dans tous les cas cette signification, mais indiquent plutôt la position relative dans la tribu.

On trouve une nouvelle preuve de ce que je viens d'avancer dans les restrictions imposées au mariage, restrictions qui proviennent de la position dans la tribu et non pas des liens de parenté. Ainsi les coutumes d'une tribu défendent le mariage entre certains groupes de frères et de sœurs et le permettent entre d'autres groupes.

Le système indiqué dans la colonne 2 n'appartient pas en propre aux îles Sandwich ; on le retrouve aussi dans d'autres îles du Pacifique. Ainsi le système de l'île Kingsmill, indiqué colonne 3, est semblable, bien que ces insulaires aient fait un pas en avant, car ils ont inventé des termes pour exprimer père et mère. Cependant le même terme s'applique au frère du père et au frère de la mère, aussi bien qu'au

père, et à la sœur du père et à la sœur de la mère aussi bien qu'à la mère; par conséquent les cousins germains s'appellent frères et sœurs, et leurs enfants et petits-enfants sont les enfants et petits-enfants des uns et des autres.

Les habitudes des insulaires du Pacifique, l'absence absolue de séparations dans leurs maisons, leurs préjugés contre les repas en commun et d'autres particularités de leur genre de vie ont, sans doute, contribué à perpétuer ce grossier système qui ne concorde plus avec leurs relations actuelles de société et de famille, mais qui indique une époque où ces relations étaient encore moins développées qu'elles ne le sont aujourd'hui. Nous ne connaissons aucune autre partie du monde ou la nomenclature des parentés soit aussi sauvage.

Cependant le système des Two-Mountain Iroquois s'en rapproche beaucoup; ce système est sans contredit le plus grossier observé jusqu'à présent en Amérique. Dans cette tribu un homme appelle encore « ses fils » les enfants de son frère; une femme appelle aussi « ses fils » les enfants de sa sœur; un homme, cependant, ne regarde pas les enfants de sa sœur comme ses enfants, mais leur donne un nom spécial, ce sont ses neveux. Cette distinction entre des parentés, que nous regardons comme identiques, concorde avec les coutumes matrimoniales américaines. Je n'ai malheureusement pas le moyen de savoir si ces règles existent dans la tribu en question, mais elles sont si générales chez les Indiens de l'Amérique du Nord que cela est fort probable. Une de ces coutumes veut que,

si un homme épouse une fille qui a des sœurs cadettes, il a le droit de prendre ces sœurs pour femmes dès qu'elles arrivent à la maturité (1). Ce droit est fort reconnu et ordinairement pratiqué. La première femme ne s'y oppose pas, car tout le travail qui lui incombe, se partage dès lors avec une autre, et il est facile de comprendre que, quand règne la polygamie, ce serait une insulte de ne pas prendre une femme qui vous appartient légalement. Aussi une femme regarde-t-elle les enfants de sa sœur comme ses enfants; ils peuvent être en somme les enfants de son mari; toute autre hypothèse serait une insulte envers sa sœur. Nous trouvons donc que chez toutes les races de l'Amérique du Nord, une femme appelle les enfants de sa sœur, ses enfants; dans aucun cas elle ne les appelle neveux ou nièces, bien que dans quelques tribus elle les distingue de ses propres enfants en leur donnant le nom de beaux-enfants.

Une autre règle très-générale en Amérique, comme dans bien d'autres endroits, est que personne ne peut se marier dans son propre clan ou famille. J'ai prouvé dans le chapitre précédent que cette coutume est générale dans l'Amérique du Nord et fort répandue dans toutes les autres parties du monde. Il s'ensuit qu'une femme et son frère appartiennent à une même famille, mais que le mari de la femme doit appartenir à une autre. Aussi, tandis que le frère et la sœur du père d'un individu appartiennent à son clan et que la sœur de sa mère, étant une des femmes de son père, est

(1) Voir *Arché l. Americ.*, vol. II, p. 109.

un membre de la famille, appartient au foyer, si je puis parler ainsi, le frère de sa mère n'appartient ni au cercle de famille, ni même au clan. La sœur du père et la sœur de la mère portent donc le nom de mères, et le frère du père, celui de père ; mais comme dans toutes les tribus Peaux-Rouges les coutumes du mariage excluent le frère de la mère, on le distingue alors par un terme spécial, celui d'oncle. Nous comprenons donc comment il se fait que, dans les six classes de parents mentionnés ci-dessus, le frère de la mère est le premier qu'on ait désigné par un terme spécial. On verra cependant par le tableau que chez les Two-Mountain Iroquois son fils porte le nom de frère, son petit-fils celui de fils et ainsi de suite. Cela prouve qu'autrefois, de même qu'en Polynésie, il portait le nom de père, car on ne peut expliquer autrement un tel système de nomenclature. On verra, d'après le tableau, que toutes les parentés sont identiques à celles reconnues dans le système Hawaïen et le système Kingsmill. Ainsi le système des Two-Mountain Iroquois ne diffère de celui du Pacifique que sous deux points seulement qu'on ne peut expliquer d'une façon satisfaisante que par les coutumes du mariage. Il est vrai que ces deux différences en impliquent quelques autres qui ne sont point indiquées dans le tableau. Ainsi, tandis que le fils de la fille de la sœur du père d'une femme est son fils, le fils de la fille de la sœur du père d'un homme est son neveu, parce que la fille de la sœur de son père est sa sœur, et que le fils de sa sœur, comme je l'ai déjà expliqué, est son neveu. Il faut ajouter aussi que les Two-Mountain Iroquois

indiquent un progrès quand on compare leur système de parenté à celui des Hawaïens dans les termes relatifs aux parentés par mariage.

Le système Micmac, indiqué dans la colonne 5, présente, sous trois rapports, un progrès sur celui des Two-Mountain Iroquois. Non-seulement un homme appelle le fils de sa sœur son neveu, mais une femme donne le même nom au fils de son frère. Ainsi, les hommes appellent « fils » les fils de leurs frères, et « neveux » les fils de leurs sœurs ; les femmes, au contraire, appellent « neveux » les fils de leur frère, et « fils » les fils de leur sœur; ces différentes appellations indiquent certainement une époque où, alors que frères et sœurs ne pouvaient pas se marier ensemble, les frères possédaient leurs femmes en commun, tandis que les sœurs, comme nous le savons, épousaient ordinairement le même homme. Il est fort remarquable aussi que le frère du père et la sœur de la mère soient distingués du vrai père et de la vraie mère. Sous ce rapport le système Micmac constitue un progrès sur les systèmes existant dans les autres tribus Peaux-Rouges. C'est pour la même raison que non-seulement le frère de la mère devient un oncle, et que la sœur du père ne s'appelle plus mère, mais se distingue par un terme spécial et devient une tante. Les habitudes sociales des Peaux-Rouges, auxquelles nous avons déjà brièvement fait allusion, expliquent suffisamment pourquoi la sœur du père se distingue ainsi, tandis que le frère du père et la sœur de la mère portent encore respectivement le nom de père et de mère. En outre, de même que chez les Two-Mountain

Iroquois où, bien que le frère de la mère porte le nom d'oncle, son fils porte encore celui de frère, nous reportant ainsi à une époque où le frère du père portait le nom de père, nous trouvons chez les Micmacs que, bien que la sœur du père porte le nom de tante, son fils est encore regardé comme un frère, ce qui nous reporte aussi à une époque où elle portait le nom de mère. En conséquence, comme le fils du frère d'un père, le fils du frère d'une mère, le fils de la sœur d'un père et le fils de la sœur d'une mère, sont considérés comme frères, les mâles appellent leurs enfants « fils » ; mais comme une femme donne le nom de neveu au fils de son frère, elle donne aussi le même nom à tous les fils de ces soi-disant frères.

S'il est vrai que le système de parenté soit sujet à un développement et s'approche par degrés de la perfection, on doit naturellement s'attendre à ce que les différences d'habitudes et de coutumes empêchent les diverses races de suivre exactement le même développement. Les Micmacs et les Wyandots nous en fournissent un exemple. Ces derniers ont en somme fait le plus de progrès, et cependant les premiers sont en avance sur un point, car, bien que les Micmacs désignent le frère du père par le nom d'oncle, les Wyandots l'appellent encore père; d'un autre côté, les Wyandots appellent « cousin » le fils du frère de leur mère, tandis que les Micmacs l'appellent encore « frère. »

Examinons actuellement les systèmes de deux nations asiatiques, les Birmans et les Japonais, qui, bien que considérablement plus avancées en civilisation

qu'aucun des peuples dont nous venons de parler, sont cependant singulièrement en retard dans leurs systèmes de parenté. Commençons par les Birmans. Un Birman appelle le frère de sa mère, soit père, soit oncle; il regarde le fils de son oncle comme son frère; son petit-fils comme son neveu et son arrière-petit-fils comme son petit-fils. La sœur de son père est sa tante, mais son fils est son frère; son petit-fils, son fils, et son arrière-petit-fils, son petit-fils. Il regarde le frère de son père comme son père; son fils, comme un frère; son petit-fils comme un neveu, et son arrière-petit-fils comme un petit-fils. La sœur de sa mère est sa mère; son fils son frère; son petit-fils, son neveu et son arrière-petit-fils, son petit-fils. Les frères et les sœurs de son grand-père sont ses grands-pères et ses grand'mères. Les fils et les filles de ses frères et de ses sœurs sont ses neveux et ses nièces, que ce soit un homme ou une femme qui parle; mais les enfants de ses neveux et de ses nièces sont ses petits-enfants.

Chez les Japonais, le frère de la mère porte le nom de « second petit-père »; la sœur du père celui de « petite-mère », ou « tante »; le frère du père celui de « petit-père », ou « oncle »; et la sœur de la mère celui de « petite-mère », ou « tante ». Les autres parentés indiquées dans le tableau sont les mêmes que celles des Birmans.

La colonne 8 indique le système de parenté des Wyandots, descendants des anciens Hurons. Ce système montre quelque progrès sur celui des Micmacs. Tandis que ces derniers appellent encore frères le fils du frère de leur mère et le fils de la sœur de leur

père, les Wyandots les appellent cousins. Les hommes cependant appellent encore fils les enfants de ces cousins, nous reportant ainsi au temps où ces cousins portaient le nom de frères. Un autre signe de progrès est que les femmes regardent les petits-fils du frère de leur mère comme des neveux et non pas comme des fils, quoique, dans tous les cas, les arrière-petits-fils des oncles et des tantes soient encore regardés comme des petits-fils.

J'appelle tout particulièrement l'attention sur ce système qu'on peut regarder comme le système-type des Peaux-Rouges, bien que, comme nous l'avons vu, quelques tribus aient une nomenclature plus grossière et que nous devions bientôt parler de quelques autres qui sont plus avancées. Le frère de la mère d'un Wyandot est son oncle; son fils, son cousin; son petit-fils, son neveu, quand une femme parle, son fils quand un homme parle; dans les deux cas, son arrière-petit-fils est son petit-fils. La sœur de son père est une tante et son fils un cousin; mais son petit-fils et son arrière-petit-fils sont ses fils et petit-fils; nous rappelant ainsi qu'il fut un temps où il regardait la sœur de son père comme sa mère. Le frère de son père s'appelle son père; son fils, un frère; son petit-fils, un fils, et son arrière-petit-fils, un petit-fils. La sœur de sa mère s'appelle sa mère; son fils, un frère; son petit-fils est un neveu, pour une femme, un fils pour un homme; son arrière-petit-fils, un petit-fils. Il appelle grand-père et grand'mère le frère et la sœur de son grand-père.

Le fils d'un frère est appelé fils par un homme,

neveu par une femme; tandis que le fils d'une sœur est appelé neveu par un homme et fils par une femme. J'ai déjà expliqué les raisons de ces appellations.

Enfin les fils et les filles du fils d'un frère, les fils et les filles du fils d'une sœur, portent le nom de petits-fils et de petites-filles. Nous voyons ainsi que, dans chaque cas, on en revient à la ligne directe à la troisième génération.

Les deux colonnes suivantes représentent le système Tamil et le système Vitien, auxquels ressemble beaucoup le système des îles des Amis. J'ai déjà parlé de ces systèmes et donné mes raisons pour ne pas adopter l'explication suggérée par M. Morgan.

On observera que les seules différences entre le système de ces races et celui des Wyandots consiste : 1° en ce que chez les Wyandots le petit-fils du frère de la mère est regardé comme un neveu par les hommes et comme un fils par les femmes, tandis que chez les Tamils et les Vitiens le contraire a lieu, c'est-à-dire qu'il est regardé comme un fils par les hommes et comme un neveu par les femmes; 2° en ce que chez les Wyandots le petit-fils de la sœur du père est regardé comme un fils, tandis que chez les Tamils et les Vitiens il est regardé comme un neveu. Cette dernière différence indique un état plus avancé chez les Tamils et les Vitiens. L'autre différence est plus difficile à comprendre.

Mais, bien que ces trois systèmes Peau-Rouge, Tamil et Vitien, si différents du nôtre, concordent si parfaitement l'un avec l'autre, nous trouvons, dans quelques cas, des différences remarquables

parmi les races Peaux-Rouges elles-mêmes. Ces différences affectent principalement les lignes du frère de la mère et de la sœur du père. C'est tout naturel. Ce sont les premiers à distinguer des vrais parents, et on a eu à adopter de nouveaux moyens pour désigner les parentés ainsi reconnues. Dans plusieurs cas on a essayé de vieux termes, ce qui a produit des résultats fort comiques. Ce moyen de surmonter la difficulté a été si peu satisfaisant, que l'on semble avoir senti la nécessité de créer de nouveaux termes, dès que le fils de la sœur du père a été reconnu pour un cousin.

Le tableau II (page 158) indique, pour quatorze tribus, le résultat des essais faits pour distinguer ces parentés. Prenons, par exemple, la ligne indiquant les termes employés pour désigner le petit-fils du frère d'une mère, nous trouvons les expressions suivantes : fils, beau-frère, petit-fils, petit-enfant, beau-fils et oncle; les termes employés par un homme pour désigner le petit-fils de la sœur de son père sont : petit-enfant, fils, beau-fils, frère et père; quand une femme veut désigner le même parent, elle emploie les termes : petit-enfant, fils, neveu, frère et père. Nous trouvons donc six expressions pour désigner le même parent, et un écart de trois générations, du grand-père au fils. L'emploi de ces termes peut, à première vue, sembler arbitraire, mais un examen plus approfondi prouvera qu'il n'en est pas ainsi.

La colonne 2 indique le système des Red Knives, une des tribus américaines le plus en retard pour la nomenclature des parentés. Chez eux, bien que le

frère de la mère et la sœur du père portent respectivement le nom d'oncle et de tante, les enfants de ces derniers sont regardés comme des frères, leurs petits-enfants comme des fils, et leurs arrière-petits-enfants comme des petits-fils. Le système des Munsee indique un léger progrès. Là, bien que les femmes donnent le nom de fils aux fils de leurs sœurs, les hommes au contraire leur donnent le nom de neveux, et appliquent par conséquent le même terme au fils de la fille du frère de leur mère et au fils de la fille de la sœur de leur père, parce que, comme dans le cas précédent, les filles du frère de leur mère et les filles de la sœur de leur mère s'appellent sœurs. Les Micmacs (colonne 3) présentent un nouveau progrès. Là un homme non-seulement donne le nom de neveu au fils de sa sœur, mais une femme donne le même nom aux fils de son frère; par conséquent les fils de la fille du frère de la mère, si un homme parle, et les fils du fils du frère de la mère si une femme parle, et les parents au même degré du côté de la sœur du père, portent le nom de neveu.

Chez les Delawares, le fils du frère de la mère et le fils de la sœur du père se distinguent des vrais frères par un terme correspondant à celui de « beau-frère. » Ils semblent aussi avoir senti la nécessité de distinguer le fils d'un beau-frère d'un vrai fils; mais, ne possédant pas de terme spécial, ils ont adopté le même mot, aussi le fils d'un beau-frère porte-t-il le nom de beau-frère. Plusieurs autres tribus, comme nous le verrons, ont adopté ce principe, qui a pro-

duit les inconséquences frappantes qu'on peut remarquer dans le tableau. Nous le retrouvons chez les Crows : la sœur du père s'appelle mère, sa fille porte aussi le nom de mère; mais comme son fils ne peut pas, bien entendu, porter ce nom de mère, il a reçu celui de père. Les Pawnees, ainsi que l'indiquent les colonnes 7 et 8, suivent le même système; et les Grand-Pawnees le poussent une génération plus loin et appellent « père » le petit-fils de la sœur de leur père; ils appellent cependant « frère » le fils de la fille de la sœur de leur père. Les Cherokees ont aussi adopté ce principe, et appellent « père » le petit-fils de la sœur de leur père. Ce cas est d'autant plus intéressant que la cause de ce système n'existe plus, car, comme on peut le voir, la sœur du père porte le nom de tante. Il ne paraît pas évident, à première vue, que le nom de mère donné à la sœur du père explique le nom de père donné à son fils; mais avec le système Crow et le système Pawnee sous les yeux, nous comprenons facilement que les Cherokees n'appelleraient pas « pères » les fils de la sœur de leur père, s'il n'y avait pas eu une époque où ils regardaient la sœur de leur père comme leur mère.

Les Indiens Hare nous offrent l'exemple d'un peuple où les frères de la mère et les sœurs du père, étant distingués du père et de la mère, leurs enfants ne s'appellent plus frères, mais cousins, tandis que leurs petits-enfants et leurs arrière-petits-enfants, au contraire, portent encore le nom de fils et celui de petits-fils.

Le système des Omahas et celui des Sawks et des Foxes sont identiques. Le frère de la mère porte le nom d'oncle, et pour la cause déjà indiquée, en parlant des Delawares, ses fils, les fils de ses fils et même les petits-fils de ses fils, portent aussi le nom de petits-fils. Les fils de sa fille, au contraire, portent encore le nom de frère. La sœur d'un père s'appelle tante, ses enfants, neveux; et les descendants de ces neveux des petits-enfants.

Chez les Oneidas, le frère du père s'appelle oncle, son fils cousin; les fils de son fils cependant portent encore le nom de fils. Le fils de sa fille est un fils, quand c'est une femme qui parle; mais, pour les raisons déjà expliquées, en parlant des Munsees, les hommes les appellent neveux. Les parentés du côté de la sœur du père s'établissent de la même façon, si ce n'est que la sœur du père porte encore le nom de mère.

Le système Otawa ressemble au système Micmac; basé sur le même plan, il présente cependant un progrès en ce sens que les enfants des oncles et des tantes portent le nom de cousins et qu'un homme appelle le fils de son cousin, non pas son fils, mais son beau-fils. Le système Ojibwa est identique, si ce n'est qu'une femme appelle aussi le fils de la fille du frère de sa mère et le fils de la fille de la sœur de son père, son beau-fils au lieu de son fils. Dans quelques parentés créées par le mariage, les mêmes causes ont conduit à des différences encore plus frappantes. Ainsi une femme appelle, généralement, le mari de la fille de la sœur de son père, son beau-frère; mais chez les tribus du Missouri et du Mississipi elle

l'appelle son gendre; chez les Minnitarees, les Crows et quelques clans Choctas, son père; chez les Cherokees, son beau-père; chez les Republican Pawnee et quelques autres clans Choctas, son grand-père; et chez les Tukuthes, son petit-fils!

Tels sont les curieux résultats auxquels sont arrivés quelques races inférieures, en essayant de distinguer les parentés. Je reviens actuellement au principal argument, après avoir ainsi essayé d'expliquer les faits indiqués par le tableau II.

La colonne 12, tableau I, indique le système Cafre (Amazulu). Là, pour la première fois, nous trouvons le frère du père regardé comme un oncle, et la sœur de la mère comme une tante. Sous d'autres rapports cependant ce système n'est pas plus avancé que celui des Tamils, des Vitiens ou des Wyandots. Le frère de la mère porte le nom d'oncle, son fils celui de cousin, son petit-fils celui de fils, et son arrière-petit-fils celui de petit-enfant. La sœur du père porte le nom assez singulier de père, le mot cafre exprimant père, *ubaba*, ressemble assez au nôtre. Le frère du père, comme je viens de le dire, porte le nom d'oncle; mais son fils porte celui de frère; son petit-fils celui de fils et son arrière-petit-fils celui de petit-fils. La sœur de la mère s'appelle tante, mais les descendants portent le même nom que ceux du frère du père. Comme dans tous les cas précédents, les frères et les sœurs du grand-père sont considérés respectivement comme grands-pères et grand'-mères. Les fils des frères et des sœurs portent le nom de fils, et enfin les fils de ces derniers celui de petit-fils.

La colonne 13, tableau I, indique la nomenclature en usage chez les Mohicans, dont le nom signifie « peuple demeurant au bord de la mer, » à cause de leur position géographique sur l'Hudson. Ce peuple appartient à la grande famille des Algonquins. Là, pour la première fois, on trouve une distinction entre le père et son frère. Ce dernier, cependant, n'est pas reconnu comme un oncle; c'est-à-dire que le frère du père et le frère de la mère ne sont pas considérés comme parents à un égal degré; le premier porte le nom de beau-père. Cette particule distinctive forme le trait caractéristique de ce système, et, comme on peut le voir, on trouve les termes de belle-mère, de beau-frère et de bel-enfant (à l'exclusion de cousin), qui découlent naturellement du terme beau-père. Cependant, la sœur de la mère porte encore le nom de mère, et son fils celui de frère.

Les Crees et les Ojibwas ou Chippewas (du lac Michigan), qui appartiennent aussi à la grande famille des Algonquins, ont un système à peu près identique à celui des Mohicans. Sous quelques rapports, cependant, ils sont un peu plus avancés, et on peut dire que ces tribus possèdent le système le plus complet qu'on ait encore trouvé chez les Peaux-Rouges de l'Amérique septentrionale. Le frère de la mère est un oncle, et son fils, un cousin; quant à son petit-fils, la tendance à l'emploi de différents termes, selon que la personne qui parle est un homme ou une femme, est indiquée par l'usage, par les premiers du terme beau-fils, et par les seconds du terme neveu, comme dans les tribus plus grossières. Dans les deux cas, les ar-

rière-petits-enfants du frère de la mère portent le nom de petits-enfants. La sœur du père s'appelle tante, et la nomenclature pour ses descendants est la même que dans le cas précédent. Le frère du père est un beau-frère; les Crees appellent encore son fils, un frère, mais les Ojibwas l'appellent beau-fils. Les autres parentés dans cette ligne ressemblent aux précédentes.

Aucun Peau-Rouge ne regarde la sœur de sa mère comme une tante, mais les Crees et les Ojibwas la distinguent de la vraie mère en lui donnant le nom de belle-mère, et ses descendants portent le même nom que ceux du frère du père.

Si nous comparons actuellement ce système avec celui des Two Mountain Iroquois, nous verrons que sur vingt-huit parentés indiquées dans la table, dix seulement sont restées les mêmes. Sur ces dix, deux indiquent un progrès fait par les Two Mountain Iroquois, c'est-à-dire les termes employés pour désigner le frère de la mère et le fils de la sœur; les autres huit sont des preuves d'imperfection existant encore dans la nomenclature Ojibwa; ces imperfections, d'ailleurs, n'appartiennent pas en propre aux races américaines, elles se retrouvent aussi, comme nous l'avons vu, dans le système des Hawaïens, des Kingsmill, des Birmans, des Japonais, des Tongans, des Vitiens, des Cafres et des Tamil, et nous les retrouverons encore chez les Hindi, les Karen et les Esquimaux. En un mot, elles sont communes à presque tous les peuples barbares, et même à quelques races civilisées.

La colonne 14, tableau I, indique le système de

nomenclature tel qu'il existe chez les Hindi, et on peut ajouter que celui des Bengali, des Marathi et des Gujerathi est essentiellement le même, bien que les mots diffèrent. Tous ces langages sont sanscrits, quant à leurs mots, aborigènes, au contraire, quant à leur grammaire. L'Hindi contient 90 0/0 de mots sanscrits, le Gujerathi 95 0/0. A trois ou quatre exceptions près, tous les termes de parenté paraissent empruntés au sanscrit.

Là, pour la première fois, nous trouvons que le fils d'un frère et le fils d'une sœur portent le nom de neveux, que ce soit un homme ou une femme qui parle. Cependant les enfants des neveux s'appellent encore petits-enfants. Pour la première fois aussi le frère de la mère, le frère du père, la sœur de la mère et la sœur du père sont considérés comme parents au même degré, et les termes qui désignent leurs descendants sont semblables. Les deux premiers reçoivent le nom d'oncles, les deux derniers celui de tantes. Cependant, pour les générations suivantes, le système est moins avancé que celui des Ojibwas, car les fils des oncles et les fils des tantes s'appellent frères, leurs petits-fils, neveux, et leurs arrière-petits-fils, petits-fils. Il faut observer cependant que dans les trois premiers langages, l'Hindi, le Bengali et le Marathi, outre le simple terme de frère, on emploie aussi les expressions : « frère par oncle paternel, » « frère par oncle « maternel, » « frère par tante paternelle, » « frère par « tante maternelle, » expressions qui sont moins fastidieuses que notre traduction littérale ne semblerait l'indiquer. Le système est donc transitoire sur ce

point. Enfin, le frère d'un grand-père s'appelle « grand-père » et la sœur d'un grand-père « grand-« mère. »

Les Karens sont une race grossière, mais paisible et susceptible de progrès, habitant des parties du Tenasserim, du Birman, de Siam, et s'étendant dans les provinces méridionales de la Chine. Ils ont été dispersés et soumis par des peuples plus puissants, et sont actuellement divisés en différentes tribus, parlant des dialectes distincts. Quoique grossiers et sauvages dans leur mode de vie, on dit que leurs relations sociales sont fort morales, louange qui semble méritée d'après leur système de parenté, que nous avons indiqué dans la colonne 17, tableau I.

La colonne 18 indique le système d'un autre peuple sauvage, appartenant à une famille distincte de la race humaine, et habitant une partie toute différente du monde. Comme les Karens, les Esquimaux sont un peuple grossier, mais comme eux aussi un peuple tranquille, paisible et moral. Sans aucun doute, leurs idées diffèrent considérablement des nôtres ; leur condition n'admet pas une grande civilisation, ni de rapides progrès en art et en science. On ne peut dire que leur religion soit digne de porter ce nom, et cependant il n'y a peut-être pas de peuple plus moral à la surface de la terre, aucun chez lequel il y ait moins de crimes; et ce n'est peut-être pas aller trop loin que de dire qu'autant que j'en puis juger, aucune race d'hommes n'a su aussi bien tirer parti de ses avantages.

Or, n'est-il pas fort remarquable que deux races

d'hommes si distinctes, habitant des pays si éloignés, ayant un mode de vie si différent, sans un mot en commun, emploient cependant des systèmes de parenté qui dans leurs traits essentiels sont identiques, quoiqu'ils ne soient en aucune façon en harmonie avec leur état social actuel. Les systèmes de ces deux peuples indiquent correctement les oncles et les tantes ; les enfants de ces derniers sont regardés comme cousins; cependant leurs petits-enfants sont considérés comme neveux, et les enfants de ces soi-disant neveux portent, comme dans tous les cas précédents, le nom de petits-enfants. Ainsi, sur les vingt-huit parentés indiquées dans le tableau, les Karens et les Esquimaux concordent avec nous pour douze et diffèrent pour seize. Ils concordent entre eux pour ces seize termes, dans huit desquels ils suivent le même système que toutes les autres races que nous avons étudiées.

Ces faits ne peuvent être le résultat du hasard. Il n'y a selon moi qu'un seul moyen de les expliquer, et c'est en les regardant comme le résultat d'un développement progressif tel que celui que j'ai essayé d'esquisser. L'examen des différents cas confirme cette manière de voir.

Le système Karen-Esquimaux est inconséquent avec lui-même sous trois rapports, et c'est précisément là qu'il diffère du nôtre. Les enfants des cousins sont appelés neveux, ce qu'ils ne sont pas; les enfants de ces neveux sont regardés comme petits-enfants, et les frères et les sœurs d'un grand-père s'appellent respectivement grand-père et grand'mère.

Le premier point, c'est-à-dire que les petits-fils du frère de la mère, ceux de la sœur du père et ceux du frère du père, sont tous appelés neveux, rappelle clairement une époque où le frère de la mère et le frère du père étaient considérés comme pères ; la sœur de la mère et la sœur du père, comme mères, et où leurs enfants, par conséquent, étaient considérés comme frères.

Le second : que les arrière-petits-enfants des oncles et des tantes portent le nom de petits-enfants, indique également l'époque où neveux et nièces s'appelaient fils et filles, et où, par conséquent, leurs enfants portaient le nom de petits-enfants. Enfin, pourquoi les frères et les sœurs du grand-père s'appelleraient-ils grands-pères et grand'mères, s'il n'y avait eu un temps où les frères et les sœurs du père portaient le nom de pères et de mères, et si les Karens et les Esquimaux n'avaient eu autrefois un système de parenté semblable à celui qui existe encore chez tant de tribus barbares, lequel, selon toute apparence, s'est graduellement modifié. Aussi, quoique les Karens et les Esquimaux aient aujourd'hui un système de nomenclature beaucoup plus correct que bien d'autres races, nous y retrouvons la preuve d'une époque où ces peuples n'avaient encore fait aucun progrès.

Comme je l'ai déjà dit, les nations européennes, suivent, presque sans exception, un système strictement descriptif, basé sur le mariage. Cependant, dans quelques cas, fort rares il est vrai, quelques-unes s'écartent de ce principe et se rapprochent alors du système Karen-Esquimaux. Ainsi en Espagne l'arrière-

petit-fils d'un frère porte le nom de « petit-fils. » En Bulgarie le petit-fils d'un frère et le petit-fils d'une sœur s'appellent « *mal vnook mi*, » littéralement « petit petit-fils mon; » la sœur du grand-père s'appelle « grand'mère » et le frère du grand-père, « grand-« père » ; ce qui a lieu aussi en Russie. Parmi les langues d'origine Aryenne le français et le sanscrit sont les seuls, je crois, qui aient des termes spéciaux pour désigner le frère ainé et le frère cadet. Parmi les races aryennes les Romains et les Germains seuls ont imaginé un terme pour indiquer le cousin (1) et aujourd'hui même nous n'avons pas de terme pour nommer le fils d'un cousin. L'histoire du terme « neveu » est aussi fort instructive. Le mot « *nepos*, » dit Morgan (2), chez les Romains, jusqu'au quatrième siècle, était appliqué à un neveu aussi bien qu'à unpetit-fils bien qu'on employât déjà les termes *avus* et *avunculus*. Eutrope en parlant d'Octavianus l'appelle le neveu de César « *Cæsaris nepos* » (lib. VII, c. I). Suétone parle de luí comme « *sororis nepos* » (Cæsar, c. LXXXIII) et plus tard (Octavianus, c. VII), indique César comme son grand-oncle, *major avunculus*, ce en quoi il se contredit. Quand *nepos* signifia enfin petit-fils et devint ainsi un strict corrélatif d'*avus*, la langue latine n'eut plus de terme pour exprimer neveu, d'où la périphrase : *Fratris vel sororis filius*. En anglais, jusqu'en 1611, époque de la traduction de la Bible sous le roi Jacques, le terme *neveu* s'appliquait au petit-fils aussi

(1) Aussi, pour bien des nations, pourrait-on dire littéralement comme au figuré : « les nations n'ont pas de cousins. »

(2) *Loc. cit.*, p. 35.

bien qu'au neveu. Shakespeare emploie de la même façon le mot nièce dans son testament où il désigne sa petite-fille Susannah Hall par le terme « ma nièce. »

Nous voyons donc que, même chez les races les plus avancées, il reste encore quelque confusion relativement aux neveux, aux nièces et aux petits-enfants.

Je viens de passer en revue les systèmes de parenté depuis la simple et grossière nomenclature des indigènes des îles Sandwich jusqu'au système plus correct des Karens et des Esquimaux. J'ai essayé de prouver que ces systèmes ne sont explicables que par la théorie d'une amélioration graduelle, de progrès incessants en civilisation ; qu'ils sont au contraire incompatibles avec la théorie de dégradation. De même que les valves indiquent la marche du sang dans nos veines, de même les termes employés pour désigner les parents indiquent l'histoire des temps passés. En premier lieu la condition morale des races inférieures est actuellement plus élevée que ne l'indique la phraséologie encore en usage ; en outre, ces systèmes eux-mêmes, dans presque tous les cas, seraient inexplicables si l'on n'admettait que des systèmes plus grossiers encore ne les aient précédés.

Prenons, par exemple, le système des Two-Mountain Iroquois ; ils appellent « oncle » le frère de leur mère, mais ils regardent comme un frère le fils de cet oncle. Ce n'est pas là un accident, car la même idée se retrouve dans toutes leurs autres parentés et chez beaucoup d'autres races. Il est facile d'expliquer ce fait par la théorie du progrès : en effet, si le frère du

père était autrefois considéré comme un père et portait ce nom, son fils devenait, par conséquent, un frère; quand on en vint à considérer le frère du père comme un oncle, il devait, sans aucun doute, s'écouler quelque temps avant que les autres changements de termes, découlant de ce progrès, ne fussent effectués. Comment, au contraire, expliquer un tel système par la théorie du recul ? Comment aurait-on pu en arriver à regarder comme un frère le fils du frère de son père si ce dernier avait toujours porté le nom d'oncle ? Le tableau III indique la suite des termes employés pour les parents dans la ligne de la tante paternelle dans les deux hypothèses du progrès et de la dégradation.

Dans l'état social le plus grossier, la succession de ces termes est : mère, frère, fils, petit-fils ; tel est le système des îles Sandwich et des Two-Mountains Iroquois. Dans l'état suivant, la sœur de la mère devient une tante, mais les autres termes restent les mêmes, et nous avons : tante, frère, fils, petit-fils, comme chez les Micmacs. Quand le fils d'un frère devient un neveu, nous avons tante, neveu, frère, petit-fils, comme dans le système des Birmans, des Japonais et des Hindi. Dans la phase suivante, le fils de la tante devenant un cousin, nous avons tante, cousin, neveu, petit-fils, comme chez les Tamils et les Vitiens. Les deux dernières phases seraient tante, cousin, petit-fils de la tante, petit-fils; et enfin tante, cousin, petit-fils de la tante, arrière-petit-fils de la tante. Ainsi sur ces six états, cinq existent.

D'un autre côté, par la théorie de la dégradation il faudrait commencer avec le système le plus correct

et passer par les différentes phases qu'indique le tableau III. On remarquera qu'à l'exception de la première et de la dernière phase, aucune autre n'est semblable. On peut se demander, il est vrai, si la suite

TABLEAU III.

SYSTÈMES DE PARENTÉ D'APRES LA THÉORIE DU PROGRES.

	1re PHASE [1].	2e PHASE [2].	3e PHASE [3].	4e PHASE [4].	5e PHASE.	6e PHASE [5].
Sœur du père .	Mère.	Tante.	Tante.	Tante.	Tante.	Tante.
Fils de la sœur du père . . .	Frère.	Frère.	Frère.	Cousin.	Cousin.	Cousin.
Fils du fils de la sœur du père	Fils.	Fils.	Neveu.	Neveu.	Petit-fils de la tante.	Petit-fils de la tante.
Fils du fils du fils de la sœur du père . . .	Petit-fils.	Petit-fils.	Petit-fils.	Petit-fils.	Petit-fils.	Arrière-petit-fils de la tante.

1. Système des îles Sandwich, des îles Kingsmill, des Two-Mountain Iroquois, etc.
2. Système des Micmacs.
3. Système des Birmans, des Japonais et des Hindi.
4. Système des Tamiis et des Vitiens.
5. Système européen.

des termes indiqués dans l'hypothèse de la dégradation sont exactement ceux que les peuples auraient adoptés, mais on ne peut soutenir, d'un autre côté, que, d'après cette hypothèse, on aurait pu arriver aux systèmes indiqués d'après la théorie du progrès, systèmes qui existent réellement.

Chaque fois donc que le fils ou la fille d'un oncle ou d'une tante porte le nom de frère ou de sœur, comme dans le cas de sept des races que nous avons étudiées, nous pouvons être sûrs qu'il y a eu un temps où cet oncle et cette tante portaient le nom de père et de mère. Chaque fois que le fils d'un cousin porte le nom

TABLEAU III.

SYSTÈMES DE PARENTÉ D'APRÈS LA THÉORIE DE DÉGRADATION.

	1re PHASE.	2e PHASE.	3e PHASE.	4e PHASE.	5e PHASE.	6e PHASE.
Sœur du père .	Tante.	Mère.	Mère.	Mère.	Mère.	Mère.
Fils de la sœur du père . . .	Cousin.	Cousin.	Frère.	Frère.	Frère.	Frère.
Fils du fils de la sœur du père	Petit-fils de la tante.	Petit-fils de la tante.	Petit-fils de la tante.	Neveu.	Fils.	Fils.
Fils du fils du fils de la sœur du père . . .	Arrière-petit-fils de la tante.	Arrière-petit-fils de la tante.	Arrière-petit-fils de la tante.	Arrière-petit-fils de la tante.	Petit-fils de la tante.	Petit-fils.

de fils, nous pouvons en conclure que, non-seulement ces cousins étaient autrefois regardés comme frères, mais qu'on regardait comme ses fils, les fils de son frère. En outre, quand le grand-oncle et la grand'tante sont appelés grand-père et grand-mère, quand le pe-

tit-neveu et la petite-nièce sont appelés petits-enfants, comme chez tous les peuples dont nous avons examiné les systèmes de parenté, nous avons aussi de fortes raisons pour croire, que ces peuples ont dû autrefois avoir un système aussi grossier que celui des Hawaïens ou des indigènes de l'île Kingsmill.

Mais, pourra-t-on demander : en admettant que les dix-sept races dont les systèmes sont indiqués dans le tableau I (page 156) fassent réellement des progrès, n'y a-t-il pas des exemples de dégradation ? La réponse est facile: sur les 139 races dont les systèmes de parenté sont plus ou moins complétement donnés par M. Morgan, il n'y a pas un seul exemple de dégradation. Nous avons donc des preuves nombreuses indiquant un progrès, preuves recueillies chez les races d'hommes les plus différentes.

J'ai essayé, dans le chapitre précédent, de démontrer que la parenté, dans sa première phase, ne repose pas d'abord sur la consanguinité mais sur l'organisation de la tribu ; que dans la seconde elle s'établit par la mère; dans la troisième par le père; et que ce n'est que fort tard qu'elle se constitue comme nous le voyons dans les pays civilisés. Pour se faire à ce sujet des idées claires et correctes, il est indispensable de connaître les lois et les coutumes des différentes races. La nomenclature seule nous induit souvent en erreur; mais quand elle s'ajoute à la connaissance approfondie des règles de la tribu, elle est à la fois intéressante et instructive. C'est à ce point de vue surtout que l'ouvrage de M. Morgan a une grande valeur. On a vu cependant que je diffère complétement avec lui

quant aux conclusions qu'il convient de tirer des faits qu'il a recueillis avec tant de soin.

Je ne prétends pas dire, bien entendu, que dans quelques cas, ces faits n'indiquent pas des affinités ethnologiques ; mais je ne crois pas qu'ils aient toute l'importance qu'il leur attribue pour la solution des rapports ethnologiques. Je ne discute d'ailleurs en aucune façon leur intérêt, et selon moi ils fournissent une preuve frappante en faveur de la doctrine du développement et du progrès constant de la race humaine.

A l'aide de ces matériaux j'ai donc essayé de prouver :

1° Que les termes employés par les races inférieures pour désigner ce que nous appelons les parents, ne sont que de simples expressions indiquant les résultats du mariage et ne comportent pas l'idée de parenté telle que nous la comprenons ; que, en fait, le lien des individus *inter se;* leurs devoirs l'un envers l'autre ; leurs droits ; leurs héritages ; ont pour base bien plus la relation avec la tribu, que la relation avec la famille et que, quand un conflit s'élève entre les deux, l'idée de la famille doit céder à celle de la tribu.

2° Que la nomenclature des parentés, dans tous les cas connus jusqu'ici, ne peut s'expliquer que par la théorie du progrès.

3° Que, en supposant deux races dans le même état social, mais dont l'une se serait élevée et l'autre aurait reculé, ces deux races auraient nécessairement un système de nomenclature tout différent. Or nous

ne trouvons pas un seul exemple d'un système indiquant la dégradation.

4° Que quelques-unes des races qui se rapprochent le plus de notre système européen, ne s'écartent de ce système que sur des points, explicables seulement par l'hypothèse que leur condition sociale a été autrefois beaucoup plus grossière qu'elle ne l'est aujourd'hui.

CHAPITRE V.

LA RELIGION.

La religion des sauvages présente un intérêt tout particulier, mais est, sous beaucoup de rapports, la partie la plus difficile du sujet que j'ai à traiter. J'essayerai d'éviter, autant que possible, de rien dire qui puisse blesser mes lecteurs. Mais tant d'idées religieuses, passées ou présentes, sont si complétement opposées aux nôtres, qu'il est impossible de discuter ce sujet sans relater bien des faits absolument contraires à nos sentiments. Cependant, tout en admettant que les sauvages nous présentent le spectacle de grossières superstitions, que leur culte soit souvent féroce, l'homme religieux doit éprouver une profonde satisfaction en voyant se développer graduellement des idées plus correctes et des croyances plus élevées.

M. Arbrousset cite les touchantes remarques que lui fit Sekesa, Cafre fort intelligent (1) : « Ce que vous « m'enseignez me satisfait, dit-il; avant de vous con-

(1) *The Basutos*, Casalis, p. 239.

« naître, je cherchais cet enseignement, comme vous « allez pouvoir en juger. Il y a douze ans, je conduisais « mon troupeau. Le temps était lourd. Je m'assis sur un « rocher et je me fis plusieurs tristes questions ; oui, « tristes, parce qu'il m'était impossible d'y répondre. « Qui a créé les étoiles? Sur quoi reposent-elles? » « me demandais-je. Les eaux ne se fatiguent jamais, « elles ne connaissent d'autre loi que de couler sans « cesse, depuis le matin jusqu'au soir et depuis le soir « jusqu'au matin; mais où s'arrêtent-elles? et qui les « fait couler ainsi? Les nuages passent et repassent et « s'épanchent en pluie sur la terre. D'où viennent-« ils? Qui les envoie? Les devins certainement ne nous « procurent pas la pluie, car comment pourraient-ils « le faire, et pourquoi ne les vois-je pas de mes yeux « monter au ciel pour l'aller chercher? Je ne peux « pas voir le vent, mais qu'est-ce que le vent? Qui « l'amène, qui le fait souffler, qui le fait rugir et « nous terrifier? Sais-je comment le blé germe? Hier « il n'y avait pas une seule pousse dans mon champ, « aujourd'hui j'y suis retourné et il en est couvert. « Qui peut avoir donné à la terre la sagesse et la puis-« sance de le produire? Alors j'enfonçai ma face « dans mes deux mains. »

Mais c'est là, il faut bien l'avouer, un cas exceptionnel. En règle générale les sauvages ne se font pas de semblables questions, ils se contentent d'adopter les idées qui se présentent à eux le plus naturellement. Aussi, comme j'essayerai de le démontrer, les races arrivées au même degré de développement intellectuel, quelque différente que soit d'ailleurs leur origine,

quelque éloignés que soient les pays qu'elles habitent, ont-elles des conceptions religieuses presque identiques. La plupart de ceux qui ont essayé d'expliquer les diverses superstitions des sauvages l'ont fait en leur attribuant un système d'idées bien plus compliqué qu'il ne l'est réellement. Ainsi Lafitau suppose qu'on a adoré le feu parce qu'il représente si bien « cette « suprême intelligence dégagée de la nature, dont la « puissance est toujours active (1). » Par rapport aux idoles il pense que (2) « la dépendance que nous « avons de l'imagination et des sens ne nous per- « mettant pas de voir Dieu autrement qu'en énigme, « comme parle saint Paul, a causé une espèce de né- « cessité de nous le montrer sous des images sensibles, « lesquelles fussent autant de symboles, qui nous éle- « vassent jusqu'à lui, comme le portrait nous remet « dans l'idée celui dont il est la peinture. » Plutarque, de son côté, prétend que les Égyptiens adoraient le crocodile, parce que cet animal, n'ayant pas de langue, est le type de la divinité qui, par sa seule volonté, impose des lois à la nature! Des explications semblables sont absolument fausses.

J'avais pensé d'abord à intituler ce chapitre les « Superstitions » au lieu de « la Religion » des sauvages; j'ai préféré ce dernier titre, en partie parce que beaucoup d'idées superstitieuses se transforment graduellement en conceptions plus élevées et aussi parce qu'il me répugnait de condamner des croyan-

(1) *Mœurs des Sauvages américains*, vol. I, p. 152.
(2) *Loc. cit.*, p. 121.

ces honnêtes, quelque imparfaites et quelque absurdes qu'elles pussent être. Il faut bien admettre cependant que la religion, telle qu'elle est comprise par les races sauvages, diffère essentiellement de la nôtre; non-seulement elle est différente, mais souvent elle est toute contraire. Ainsi leurs dieux ne sont pas bons, ils sont méchants; on peut les forcer à accomplir les désirs de l'homme; ils aiment le sang et par-dessus tout les sacrifices humains; ils ne sont pas même immortels, ils sont mortels; ils font partie de la nature, ils n'en sont pas les créateurs; le moyen de les supplier est la danse et non pas la prière; et ils approuvent plus souvent ce que nous appelons le vice, que ce que nous estimons sous le nom de vertu.

En un mot, il y a à peu près la même relation entre la soi-disant religion des sauvages et la religion dans ses formes les plus élevées, qu'entre l'astrologie et l'astronomie, ou entre l'alchimie et la chimie. L'astronomie dérive de l'astrologie, cependant leur esprit est en opposition directe; et nous trouverons la même différence entre les religions des races sauvages et celles des peuples civilisés. Pour nous Dieu est bon; pour eux il est méchant; nous nous soumettons à sa volonté, ils essayent de lui imposer la leur; nous sentons la nécessité de le remercier des biens qui nous entourent, ils pensent que les biens viennent d'eux-mêmes et attribuent tout le mal à l'intervention d'êtres méchants.

Ce ne sont pas là des particularités exceptionnelles. J'essayerai de prouver au contraire que, bien que les religions pratiquées par les sauvages aient reçu des

noms différents, leur traits généraux concordent, et ne sont que les phases d'une même séquence; ayant la même origine, elles passent par des états analogues, pour ne pas dire identiques. Ceci expliquera les grandes ressemblances qui se retrouvent dans les races les plus diverses et les plus distantes, ressemblances qui ont embarrassé bien des ethnologues et les ont conduits souvent à des théories insoutenables. Ainsi Robertson lui-même, quoique sur bien des rapports ses idées sur la condition religieuse des sauvages fussent très-correctes, remarque que les Natchez et les Perses adoraient le soleil et ajoute (1) : « Cette étonnante coïncidence religieuse entre deux « nations, arrivées à un degré de civilisation si diffé- « rent, est une des nombreuses circonstances inexpli- « cables, qui se rencontrent dans l'histoire de l'huma- « nité. »

Malgré les coïncidences les plus remarquables entre les religions des diverses races, une des grandes difficultés que présente l'étude des idées religieuses provient de ce que, alors que chaque nation n'a ordinairement qu'une langue, on pourrait dire qu'en matières religieuses, *quot homines tot sententiæ;* car il ne se trouve pas deux hommes ayant exactement les mêmes vues, quel que soit d'ailleurs leur désir de s'entendre.

Bien des voyageurs ont signalé cette difficulté. Ainsi le capitaine Cook, en parlant des insulaires de la mer du Sud, dit : « Nous n'avons pu nous faire aucune

(1) *History of America*, liv. IV, p. 127.

« idée claire et précise de la religion de ces peuples; « comme toutes les autres, elle paraît pleine de mys- « tères (1). » La plupart de ceux d'ailleurs qui nous ont donné des détails sur les religions, s'attendant à trouver chez les sauvages des idées conformes aux nôtres, bien qu'entourées d'erreurs et de superstitions, ont fait des questions déterminées, et n'ont pu recevoir que des réponses qui les ont complétement déroutés. Ainsi, par exemple, tous ou presque tous nous parlent du Diable, et il est constant que la mythologie d'aucun peuple sauvage ne comporte un être spirituel possédant les caractères de Satan. Il est, en outre, souvent fort difficile de déterminer comment on adore un objet. Une montagne, ou un fleuve, par exemple, peut être adoré, soit comme un Dieu, soit comme la simple demeure du Dieu; de la même façon on peut adorer une statue comme Dieu, ou simplement la vénérer parce qu'elle représente la divinité.

Quand l'homme, soit par le progrès naturel des idées, soit par l'influence d'une race plus civilisée, parvient à la conception d'une religion plus élevée, il conserve encore ses vieilles croyances, qui se perpétuent à côté des nouvelles vérités qui le guident. Le Dieu nouveau et plus puissant vient s'ajouter au vieux Panthéon et diminue l'importance des anciennes divinités; le culte de ces dernières disparaît graduellement et se trouve restreint aux ignorants et aux enfants. Ainsi nos travailleurs des campagnes, et les classes les plus ignorantes de nos grandes villes,

(1) *Hawkesworth*, *Voyages*, vol. II, p. 237.

croient encore à la magie; les divinités de nos ancêtres survivent encore dans les contes destinés aux petits enfants. Il faut donc s'attendre à trouver chez chaque peuple des traces, que dis-je, plus que des traces, des anciennes religions. Si même il n'en était pas ainsi nous aurions encore à surmonter la difficulté considérable que présente le peu de lignes réelles de démarcation dans les systèmes religieux. On pourrait supposer que la croyance à l'immortalité de l'âme ou à l'efficacité des sacrifices, présenterait une division infranchissable. Il n'en est pas ainsi; ces idées et beaucoup d'autres se développent graduellement et se présentent souvent sous une forme toute différente de celle qu'elles revêtiront plus tard.

On classifie ordinairement les religions selon la nature de l'objet adoré : le fétichisme, par exemple, représente le culte des objets inanimés, le Sabéïsme, celui des corps célestes. La vraie pierre de touche me paraît devoir être au contraire le degré du respect que l'on a pour la divinité, et on pourrait classifier ainsi selon moi, les grandes époques qui ont marqué l'idée religieuse :

L'*athéisme;* en comprenant par ce terme non pas la négation de l'existence d'un dieu, mais l'absence d'idées définies à ce sujet.

Le *fétichisme ;* l'état dans lequel l'homme suppose qu'il peut forcer la divinité à accomplir ses désirs.

L'*adoration de la nature* ou *totémisme ;* c'est-à-dire le culte des objets naturels, tels que les arbres, les lacs, les pierres, les animaux, etc.

Le *shamanisme;* les divinités supérieures sont alors beaucoup plus puissantes que l'homme et d'une nature différente. Elles résident bien loin de ce monde, et les Shamans seuls peuvent parvenir jusqu'à elles.

L'*idolâtrie* ou *anthropomorphisme ;* les dieux prennent encore plus complétement la nature des hommes, tout en étant bien plus puissants. Ils cèdent encore à la persuasion, ils font partie de la nature et n'en sont pas les créateurs. On les représente au moyen d'idoles ou d'images.

Puis vient cette époque où on regarde la divinité comme l'auteur et non plus comme une simple partie de la nature. Dieu, pour la première fois, devient un être réellement surnaturel.

Et enfin je traiterai d'une dernière époque où la morale s'associe à la religion.

J'avais écrit ce qui précède quand l'ouvrage de De Brosses, le « Culte des dieux fétiches » attira mon attention sur un passage de Sanchoniathon, cité par Eusèbe. J'extrais ce qui suit de la description qu'il fait des treize premières générations des hommes :

Génération 1. — Les premiers hommes vénèrent les plantes qui poussent dans la terre, les regardent comme des dieux et les adorent, bien qu'ils les mangent.

Gén. 2. — Pendant la seconde génération, les hommes s'appelaient Genus et Genea et vivaient en Phénicie ; mais vinrent de grandes sécheresses et ils levèrent les mains vers le soleil qu'ils considéraient comme le seul maître des cieux.

Gén. 3. — Puis ils engendrèrent d'autres hommes qui s'appelèrent Phos, Pur et Phlox (c'est-à-dire la lumière, le feu et la flamme).

Ceux-ci trouvèrent le moyen de produire le feu en frottant des pièces de bois l'une contre l'autre et apprirent aux hommes à s'en servir.

Gén. 4. — La quatrième génération comprend les géants.

Gén. 5. — Il mentionne pendant la cinquième génération l'existence de la communauté des femmes; il dit en outre qu'Usous « consacra *deux piliers* au feu et au vent, s'inclina devant eux et les arrosa du sang des animaux qu'il pouvait tuer à la chasse.

Gén. 6. — Invention de la chasse et de la pêche ; ce qu'il est assez difficile de concilier avec ce qui a été dit précédemment.

Gén. 7. — Chrysor, qu'il affirme être Vulcain, découvre le fer et l'art de forger. Aussi après sa mort l'adora-t-on comme un dieu et on lui donna le nom de Diamichius (ou Zeus Michius).

Gén. 8. — Découverte de la poterie.

Gén. 9. — Puis vient Agrus « dont la statue était très-vénérée et dont le temple traîné par un attelage de bœufs, circulait dans toute la Phénicie. »

Gén. 10. — Les villages se forment, et les hommes commencent à posséder des troupeaux.

Gén. 11. — On découvre le sel.

Gén. 12. — Taautus ou Hermès invente les lettres. Les Cabires appartiennent à cette génération.

Ainsi nous trouvons l'un après l'autre le culte des plantes, des corps célestes, des colonnes et des hom-

mes; plus tard l'idolâtrie accompagnée de temples. On observera qu'il ne parle en aucune façon du Shamanisme.

Beaucoup d'écrivains, qui font autorité dans la matière, considèrent qu'aucun peuple n'est dépourvu de religion. Cependant cette doctrine ne s'accorde pas avec les témoignages de nombreux observateurs dignes de foi. Des marins, des commerçants et des philosophes, des prêtres catholiques, des missionnaires protestants, dans les temps anciens et modernes, dans toutes les parties du globe, s'accordent tous pour constater qu'il y a des peuples privés de toute espèce de religion. Ces témoignages ont d'autant plus de poids que, dans bien des cas, ce fait a profondément étonné l'observateur et se trouvait en opposition absolue avec toutes ses idées préconçues. D'un autre côté, il faut bien l'avouer, des voyageurs ont nié l'existence d'une religion, parce que les croyances qu'elle professait étaient entièrement contraires aux nôtres. La question de l'existence universelle d'une religion parmi les hommes est, en somme, dans une grande, mesure, une affaire de définition. S'il suffit pour constituer une religion d'une simple sensation de crainte, de la seule idée chez l'homme qu'il y a très-probablement d'autres êtres plus puissants que lui, on pourra, je crois, admettre que la race humaine tout entière a une religion. Mais nous ne pouvons regarder comme la preuve de l'existence d'une religion qu'un enfant craigne les ténèbres, ou hésite à entrer dans une chambre obscure. Si, en outre, on adopte cette définition, la religion n'appartient plus à l'homme seul. Nous de-

vons admettre que les sentiments d'un chien ou d'un cheval envers son maître ont quelque chose du même caractère ; et l'aboiement d'un chien à la lune, est un acte d'adoration aussi complet que quelques cérémonies décrites par les voyageurs.

Dans « l'Homme avant l'histoire » j'ai cité les écrivains suivants, qui attestent qu'il existe des peuples n'ayant aucune religion. Pour quelques tribus des Esquimaux, le capitaine Ross (1) ; pour quelques tribus Canadiennes, Hearne ; pour les Californiens, Baegert, qui a vécu dix-sept ans avec eux, et la Pérouse ; pour la plupart des tribus Brésiliennes, Spix et Martius, Bates et Wallace ; pour le Paraguay, Dobritzhoffer ; pour les Polynésiens, les missions de Williams, le voyage du Novara, et Dieffenbach ; pour l'île Damood (au nord de l'Australie), Jukes (voyage du Fly) ; pour les îles Pellew, Wilson ; pour les îles Aru, Wallace ; pour les îles Andaman, Mouatt ; pour certaines tribus de l'Indoustan, Hooker et Shortt ; pour quelques nations de l'Afrique orientale, Burton et Grant ; pour les Cafres Bachapins, Burchell ; et pour les Hottentots, Le Vaillant. Je me contenterai de citer ici quelques exemples.

« Il est évident, dit M. Bik (2), que les Arafuras « de Vorkay (une des îles Aru méridionales) n'ont « aucune espèce de religion.... Ils n'ont pas la moin- « dre idée de l'immortalité de [redacted]A toutes mes « questions à ce sujet, ils répondaient : « Aucun Ara- « fura n'est revenu après sa mort, nous ne pouvons

(1) Voir aussi Franklin, *Journey to the Polar Sea*, vol. II, p. 265.
(2) Cité par Kolff, *Voyages du Dourga*, p. 159.

« donc pas savoir s'il y a une vie future, c'est d'ailleurs « la première fois que nous en entendons parler. » « Mati, mati suhad, « quand vous êtes mort tout est « fini pour vous, » disent-ils. Ils n'ont aucune notion « de la création du monde. Pour me convaincre « plus complétement de leur ignorance absolue de « l'existence d'un Être suprême, je leur demandai « à qui ils s'adressaient dans un pressant péril ; « quand ils étaient, par exemple, surpris en mer « par une violente tempête. Le plus vieux, après « avoir consulté les autres, me répondit qu'ils ne « savaient pas en ce cas à qui demander secours et « qu'ils me seraient fort obligés, si je le savais, de le « leur dire. »

« Les Bédouins sauvages, dit Burton (1), vous « demandent où on peut trouver Allah ; et si on s'en- « quiert de l'objet de leur question, ils vous répondent : « Si les Eesa parvenaient à l'attraper ils le perceraient « de suite à coups de lances, car c'est lui qui détruit « leurs maisons et fait périr leurs bestiaux et leurs « femmes. » Burton considère que l'athéisme est « la « condition naturelle de l'esprit sauvage et igno- « rant, ténèbres épaisses, qui disparaissent devant la « croyance en des choses indivisibles. Un créateur « est à la création ce que la cause de tout événement « dans la vie est à son effet ; habitués que nous som- « mes à l'idée de l'existence d'un créateur, nous pou- « vons à peine croire que ce sentiment n'existe pas « dans l'esprit de tous les hommes (2). »

(1) *First footsteps in East Africa*, p. 52.
(2) *Abeokuta*, vol. I, p. 179.

Lichtenstein (1) affirme que chez les Cafres Koussas « il n'a trouvé aucune trace d'un culte religieux quel « qu'il soit. »

« Il me faudrait à présent, dit le Père Baegert (2), « parler de la forme du gouvernement des Califor- « niens et de leur religion, avant leur conversion au « christianisme; mais ni gouvernement, ni religion, « n'existaient chez eux. Ils n'avaient ni magistrats, « ni police, ni lois, ni idoles, ni temples, ni culte, ni « cérémonies religieuses; ils ne connaissaient pas le « vrai Dieu et n'adoraient même pas de fausses divi- « nités.... J'ai interrogé de toutes les façons ceux avec « qui je vivais, pour savoir s'ils avaient quelque idée « d'un Dieu, d'une vie future, de l'existence de l'âme, « mais je n'ai pu découvrir la moindre trace de sem- « blables connaissances. Leur langage n'a pas de mots « pour exprimer « Dieu » ou « âme ».

Bien que, comme nous le dit le capitaine John Smith (3) dans son vieux langage, on n'ait pu découvrir « dans la Virginie aucun peuple assez sauvage « pour n'avoir ni religion, ni dieux, ni arcs, ni flè- « ches; » cependant, selon le témoignage de Hearne, qui les connaissait bien, les tribus les plus grossières n'avaient aucune religion.

« On a découvert, dit Robertson (4), plusieurs « tribus en Amérique qui n'ont aucune notion d'un « Être suprême, et aucune cérémonie religieuse....

(1) Lichtenstein, vol. I, p. 253.
(2) Baegert, *Smithsonian Trans* 1863-4, p. 390.
(3) *Voyages in Virginia*, p. 138
(4) *History of America*, liv. IV, . 122.

« La plupart n'ont aucun mot dans leur langage pour « exprimer l'idée de la divinité et les observateurs « les plus soigneux n'ont pu découvrir aucune pra- « tique, aucune institution, qui leur permît de penser « que ces peuples reconnaissaient l'autorité d'un Dieu, « ou étaient désireux de s'attirer ses bonnes grâces. »

Les témoignages dans ce sens sont si nombreux qu'il peut, au premier abord, sembler extraordinaire qu'on diffère encore d'opinion à ce sujet. Mais ceci provient, et de ce que l'on n'emploie pas toujours le mot Religion dans le même sens, et de ce que l'on croit, comme sans aucun doute il est arrivé bien des fois, que les voyageurs, soit par ignorance de la langue, soit à cause d'une résidence trop peu prolongée, n'ont pas su découvrir une religion qui existait réellement.

Les premiers explorateurs de Tahiti, par exemple, affirmèrent que les indigènes n'avaient pas de religion et on découvrit plus tard que c'était une complète erreur. On pourrait citer bien d'autres cas analogues. Cependant il me semble que, *à priori* même, il est difficile de supposer que des sauvages, assez grossiers pour ne pas pouvoir compter leurs propres doigts, aient des conceptions intellectuelles assez avancées, pour posséder un système de croyances, digne du nom de religion.

Mais nous serons mieux à même de comprendre la question, si nous commençons par étudier les superstitions des races qui ont une religion rudimentaire et si nous essayons de suivre le développement de ces idées.

Là encore nous avons à nous demander, tout d'abord,

si les voyageurs ont correctement compris ce qu'on leur a expliqué. Mais quand l'observateur a vécu pendant des mois, ou des années, au milieu des peuples qu'il décrit. nous n'avons aucun doute à avoir; dans les autres cas, nous pouvons comparer les récits de différents voyageurs et arriver ainsi à un résultat satisfaisant.

Les théories religieuses des sauvages ne sont certainement pas le résultat de profondes pensées et il ne faut pas s'attendre à trouver chez eux aucun esprit de suite. Un Zulu dit un jour candidement à M. Callaway (1) : « Notre savoir n'est pas assez grand pour « qu'il nous pousse à aller au fond de nos croyances « religieuses; nous ne l'essayons même pas; quiconque « pense un peu abandonne bien vite notre religion et « croit à ce qu'il voit de ses yeux, mais il ne comprend « même pas l'état réel de ce qu'il voit. » Dulaure (2) observe avec raison que le sauvage « aime mieux « soumettre sa raison, souvent révoltée, à ce que ses « institutions ont de plus absurde, que de se livrer à « l'examen, parce que ce travail est toujours pénible « pour celui qui n'y est point exercé. » Je suis complètement de cet avis et je crois qu'on peut remarquer un progrès naturel et inconscient dans tous les différents systèmes religieux des sauvages.

L'idée de religion, chez les sauvages, s'associe toujours, on pourrait même dire que c'est là sa seule origine, à l'état de l'homme pendant le sommeil et

(1) *The religious System of the Amazulu*, p. 22.
(2) *Histoire des Cultes*, vol. I, p. 22.

surtout aux rêves. A toutes les époques et chez tous les peuples le sommeil et la mort ont toujours semblé étroitement unis. Ainsi dans la mythologie classique, Somnus, dieu du sommeil, et Mors, dieu de la mort, sont tous deux les enfants de Nox, déesse de la nuit. Le sauvage regarde naturellement aussi la mort comme une espèce de sommeil, et s'attend, espérant même contre toute espérance, à voir son ami s'éveiller de ce dernier sommeil, comme il l'a vu, si souvent, s'éveiller de l'autre.

De là probablement tous les soins qu'ils prennent du cadavre. Mais que devient l'esprit pendant le sommeil? Le corps est inanimé et le sauvage en conclut naturellement que l'esprit l'a quitté. Le phénomène des songes le confirme dans cette idée; aussi les songes ont-ils pour le sauvage une importance et une réalité que nous ne pouvons pas apprécier. Pendant le sommeil, l'esprit déserte le corps; et comme pendant le rêve nous visitons d'autres lieux et même d'autres mondes; comme pendant cet instant, nous vivons, pour ainsi dire, d'une vie différente, le sauvage pense assez naturellement que les deux phénomènes sont le complément l'un de l'autre. Aussi considère-t-il que les événements retracés par ses rêves sont aussi réels que ceux de sa vie ordinaire, et est-il persuadé qu'il a un esprit qui peut quitter son corps. « Les songes, dit Burton (1), ne sont pas, selon les « Yorubans (Afrique occidentale) et beaucoup d'autres « idolâtres, une action irrégulière, une activité par-

(1) *Abeokuta*, vol. I, p. 204.

« tielle du cerveau, mais autant de révélations faites « par les mânes de ceux qui sont morts. » Les indigènes de l'Amérique du Nord avaient une telle foi aux songes que, dans une certaine occasion, un Indien rêvant qu'il avait été fait captif, persuada à ses amis de l'attaquer, de l'enchaîner et de le traiter comme un prisonnier de guerre et se soumit à toutes sortes de tortures, dans l'espoir d'accomplir ainsi son rêve (1). Les habitants du Groënland (2) croient aussi à la réalité des songes et pensent que pendant la nuit, ils vont chasser, faire des visites, et ainsi de suite; il est évident pour eux que le corps ne prend aucune part à ces aventures nocturnes; aussi en concluent-ils naturellement qu'ils ont un esprit qui peut quitter leur corps.

A Madagascar (3), « tous les habitants de l'île ont « le plus grand respect pour les songes et s'imaginent « que leurs bons démons (car je ne sais quel autre « nom donner à leurs divinités inférieures) les aver- « tissent en songe de ce qu'ils doivent faire et de ce « qu'ils doivent éviter. »

Enfin, quand ils rêvent à leurs amis ou à leurs parents décédés, les sauvages croient fermement que ce sont les esprits de ces derniers qui viennent les visiter, et croient ainsi, non pas à l'immortalité de l'âme, mais à une espèce de survivance du corps. Les Veddahs de Ceylan croient aux esprits, parce que leurs parents morts les visitent en songe (4), et les Man-

(1) Lafitau, *loc cit.*, vol. I, p. 366.
(2) Crantz, *loc. cit.*, vol. I, p. 200.
(3) *The adventures of Robert Drury*, p. 171. Voir aussi p. 176, 272.
(4) Bailey. *Trans. Ethn. Soc.*, nouvelle série, vol. II, p. 301.

ganjas (Afrique méridionale) basent sur le même fait leur croyance à une vie future. Les sauvages sont rarement malades; leurs souffrances proviennent ordinairement de blessures, et presque tous meurent de mort violente. Or, comme une blessure leur cause des souffrances, ils attribuent à quelque ennemi intérieur leurs maladies internes. Aussi quand un Australien, après un trop copieux repas par exemple, a le sommeil troublé, il ne met jamais en doute la réalité de son rêve, mais se croit attaqué par quelque être, invisible pour ses compagnons.

Le passage suivant emprunté au compte rendu de « l'expédition d'exploration envoyée par les États-Unis (1), » explique parfaitement ces idées : « Quand « les Australiens sont endormis, Koin paraît quelque-« fois, saisit l'un d'eux et l'emporte. L'individu saisi « essaye en vain de crier, car il est presque suffoqué. « Cependant Koin disparaît au point du jour et l'homme « se retrouve sain et sauf à l'endroit où il s'est endormi « la veille. Cette fable semblerait prouver qu'ici le « démon personnifie le cauchemar, auquel les indi-« gènes sont fort sujets, car ils mangent gloutonne-« ment quand ils peuvent se procurer des aliments. »

M. Sproat (2) dit, en parlant des indigènes du nord-ouest de l'Amérique : « Une apparition de fantômes « est l'occasion de grandes cérémonies, auxquelles doi-« vent prendre part les sorciers, les vieilles femmes et « les amis de l'individu qui a vu le fantôme. Les indi-

(1) *Loc. cit.*, vol. VI, p. 110.
(2) *Scenes and studies of Savage life*, p. 172.

« gènes rêvent souvent qu'ils ont vu des fantômes, ce « qui s'explique par la grande quantité d'aliments in- « digestes qu'ils mangent à chaque repas. Faut-il s'é- « tonner qu'un individu nerveux, un peu timide, croie « voir un fantôme pendant la nuit après un souper où « il a mangé beaucoup de graisse de baleine, souper « suivi d'une longue conversation sur les amis dé- « cédés. »

Dans quelques cas l'ombre projetée par le corps semble avoir produit la croyance que l'homme possède un esprit. Ainsi quelques Vitiens (1) « pensent « qu'un homme a deux esprits. Ils appellent l'ombre « l'esprit noir; » cet esprit, selon eux, va aux enfers. « Son autre esprit est sa ressemblance réfléchie dans « l'eau ou dans un miroir; ils supposent que ce se- « cond esprit continue d'habiter l'endroit où l'homme « meurt. C'est probablement cette doctrine des ombres « qui a conduit à l'idée que les objets inanimés ont des « esprits. Je plaçai un jour un indigène soudainement « devant un miroir. Il était enchanté. « Maintenant, « me dit-il doucement, je puis voir dans le monde des « esprits. »

Les Indiens de l'Amérique du Nord regardent aussi l'ombre d'un homme comme son âme ou sa vie. « Je « les ai entendus, dit Tanner (2), reprocher à un « convalescent de s'exposer imprudemment à l'air, « en lui disant que son ombre n'était pas encore tout « à fait fixée en lui. »

(1) William, *Fiji and the Fijians*, vol. I, p. 241.
(2) Tanner, *Captivity*, p. 291.

Les indigènes de Benin appellent « conducteur » « l'ombre d'un homme, ils croient qu'elle portera té- « moignage sur sa bonne ou mauvaise vie. S'il a bien « vécu, il obtiendra bonheur et dignité dans le lieu « dont j'ai déjà parlé. S'il a mal vécu, il doit mourir « de faim et de pauvreté (1). » C'est en effet une race fort superstitieuse, et Lander (2) nous raconte qu'ils prennent l'écho pour la voix de leur dieu.

Les sauvages regardent aussi très-souvent le tonnerre, soit comme un dieu, soit comme la voix du ciel. « Une nuit, dit Tanner, Picheto (un chef Indien « de l'Amérique du Nord), fort effrayé de la violence « de l'orage, se leva et offrit du tabac au tonnerre, « en le priant de se taire (3). »

J'ai déjà dit que les sauvages regardent presque toujours les esprits comme des êtres malfaisants. Nous pouvons, je pense, facilement comprendre la cause de cette idée. Pour les sauvages placés au plus bas degré de l'échelle de la civilisation, tout homme appartenant à une autre tribu est un ennemi. Étranger est synonyme d'ennemi, et un esprit est un membre d'une tribu invisible.

Les Hottentots, selon Thunberg (4), ont des idées fort vagues sur l'existence d'une divinité bienfaisante. « Ils ont des notions beaucoup plus avancées sur un « esprit malfaisant qu'ils craignent, car ils croient qu'il

(1) Astley, *loc. cit.*, vol. III, p. 99. Pinkerton, vol. XVI, p. 531. Voir aussi Callaway, *On the religious system of the Amazulu*, p. 91.

(2) *Niger Expedition*, vol. III, p. 242.

(3) Tanner, *Narrative of a captivity among the Indians*, p. 136.

(4) Thunberg. Pinkerton, *Voyages*, vol. XV, p. 142. Astley, *loc. cit.*, p. 366.

« est la cause des maladies, de la mort, du tonnerre « et de tous les malheurs qui peuvent les affliger. » Les Bechuanas (1) attribuent tout le mal à un dieu invisible qu'ils appellent Murimo et « n'hésitent jamais à « l'accabler d'injures chaque fois qu'il leur arrive quel- « que chose de malheureux ou qu'un de leurs vœux ne « s'accomplit pas. Ils n'ont pas de cérémonies reli- « gieuses, et les missionnaires n'ont jamais pu leur per- « suader qu'il pouvait déplaire à Dieu qu'on l'injuriât. »

Les Abipones de l'Amérique du Sud, si bien décrits par Dobritzhoffer, ont quelques vagues notions d'un esprit méchant, mais aucune d'une divinité bienfaisante (2). Les Coroados (3) du Brésil « ne reconnais- « sent aucun dieu bon, mais seulement un principe « malfaisant qui.... les tourmente, les torture, les con- « duit au danger et cause même leur mort. »

Dans la Virginie et dans la Floride on adorait le mauvais esprit et pas le bon, parce qu'on pouvait fléchir le premier et que quant au second, c'était inutile, puisqu'il était certain qu'il ferait tout le bien possible (4). Les « Cemis, » aux Antilles, étaient de mauvais esprits « accusés d'être les auteurs de tous « les maux qui affligent l'espèce humaine (5). » Le Peau-Rouge, dit Carver (6), « craint continuellement « les attaques des méchants esprits, et, pour les dé- « tourner, a recours aux charmes, aux cérémonies les

(1) Lichtenstein, t. II, p. 332.
(2) Dobritzhoffer, *loc. cit.*, t. II, p. 35, 64.
(3) Spix et Martius, t. II, p. 243.
(4) Müller, *Gesch. d. American. Urreligionen*, p. 151.
(5) Robertson, *America*, livre IV, p. 124.
(6) *Travels*, p. 388.

« plus fantastiques de ses prêtres, ou à la puissante in-
« fluence de ses manitous. La crainte, bien entendu, a
« plus de part à ses dévotions que la reconnaissance,
« et il s'attache beaucoup plus à détourner la colère
« des esprits méchants qu'à s'assurer la faveur des bons
« esprits. » Les Tartares de Katschiutzi pensent aussi que le méchant esprit est plus puissant que le bon (1). Les nègres de la côte occidentale, selon Artus (2), disent que leurs dieux « sont noirs et méchants, et
« qu'ils prennent plaisir à tourmenter les hommes. »
Ils pensent que le dieu des Européens « est très-bon,
« qu'il les couvre de bienfaits et les traite comme ses
« enfants. D'autres demandaient en murmurant : Pour-
« quoi Dieu n'est-il pas aussi bon pour nous ? Pour-
« quoi ne nous donne-t-il pas, aussi bien qu'aux Hol-
« landais, des vêtements de laine et de toile, du fer,
« du cuivre et quantité d'autres choses ? Les Hollan-
« dais répondaient que Dieu ne les avait pas négligés,
« puisqu'il leur avait donné, comme preuve de sa bonté,
« de l'or, du vin de palmier, des fruits, du blé, des
« bœufs, des chèvres, des poules et beaucoup d'autres
« choses nécessaires à la vie. Mais il n'y avait pas
« moyen de leur persuader que ces choses venaient de
« Dieu. Ils disaient que la terre et non pas Dieu leur
« donnait l'or, qu'il fallait tirer de ses entrailles ; que
« la terre leur fournissait le maïs et le riz, et cela à
« l'aide de leur travail ; que quant aux fruits ils les de-
« vaient aux Portugais, qui avaient planté les arbres ;

(1) Pallas, t. III, p. 433.
(2) Astley, *Collection of Voyages*, t. II, p. 664.

« que leurs bestiaux leur donnaient des petits et la « mer du poisson; que d'ailleurs pour se procurer « tout cela il leur fallait travailler, sans quoi ils mour- « raient de faim; et qu'ainsi ils ne pouvaient pas com- « prendre qu'ils dussent avoir la moindre obligation « à Dieu pour ces prétendus bienfaits. »

Quand Burton parlait de Dieu aux nègres de l'Afrique orientale, ils lui demandaient de suite où il se trouvait pour aller le tuer; car, disaient-ils, « c'est « lui, et lui seul, qui dévaste nos maisons et fait périr « nos femmes et nos bestiaux. »

Les mots suivants entendus par Burton indiquent clairement leurs idées à ce sujet. Une vieille femme de la tribu arabe des Eesa avait mal aux dents, et elle prononça la prière suivante : « Oh ! Allah, puissent « tes dents te faire autant de mal que les miennes ! « Puissent tes gencives te faire souffrir autant que les « miennes ! » Or, peut-on appeler cela de la « religion. » Il me semble que c'est tout le contraire.

A la Nouvelle-Zélande (1), un dieu particulier causait chaque maladie; ainsi : « Tonga était le dieu qui « causait le mal de tête et le mal de cœur; il demeu- « rait dans le front. Mako-Tiki, un dieu-lézard, était « la source de tous les maux de poitrine; Tu-Tan- « gata-Kino était le dieu de l'estomac; Titi-Hai, le « dieu des chevilles et des pieds; Rongomai et Tupa- « ritapu étaient les dieux de la phthisie; Koro-Kio « présidait aux naissances.»

« C'est Atua, dit Yate (2), qui cause la maladie:

(1) Taylor, *New Zealand and its inhabitants*, p. 34.
(2) Yate, *New Zealand*, p. 141.

« quand il est en colère, il entre dans le corps d'un « homme sous la forme d'un lézard, et le dévore in- « térieurement, jusqu'à ce qu'il en meure. Aussi, « emploient-ils des charmes dans l'espoir, soit d'apai- « ser la colère du dieu, soit de le chasser du corps « du malade; pour arriver à ce dernier résultat, ils « usent des menaces et du langage le plus outra- « geant. » Les Stiens du Cambodge croient « à un « mauvais génie, et attribuent toutes les maladies à « son influence. Dès que quelqu'un souffre, ils pen- « sent que le démon le tourmente, et, pleins de cette « idée, font nuit et jour, pour le chasser, un bruit in- « supportable autour du malade (1). »

Les Cafres Koussas (2), dit Lichtenstein, attribuent toutes les maladies à trois causes : « les charmes d'un « ennemi; la colère de certains êtres qui semblent de- « meurer dans les fleuves; le pouvoir des mauvais « esprits. » Chez les Kols de Nagpore, selon le colonel E. T. Dalton, « on attribue toutes les maladies qui « affligent les hommes et les bestiaux à une des deux « causes suivantes: la colère de quelques esprits mal- « faisants qu'il faut apaiser; les charmes de quel- « que magicien ou de quelque sorcier (3). » Les Cir- « cassiens (4) et quelques Chinois (5) partagent la « même croyance.

Cela explique que dans bien des pays on ait tant de

(1) Mouhot, *Voyage dans les parties centrales de l'Indo-Chine*, t. I, p. 250.
(2) Lichtenstein, t. II, p. 255.
(3) *Trans. Ethn. Soc.*, 1868, p. 30.
(4) Klemm, *Allg. Cult. d. Mensch.*, t. IV, p. 36.
(5) *Trans. Ethn. Soc.* 1870, p. 21.

respect pour les fous, puisqu'on pense que la divinité a élu domicile dans leur corps (1). Les sauvages qui attribuent les maladies à la magie, attribuent nécessairement aussi la mort à la même cause. Loin d'en être arrivés à l'idée d'une vie future, ils ne comprennent même pas que la mort est la fin naturelle de cette vie. Presque tous croient fermement qu'il n'y a pas de mort naturelle, et quand un homme ne meurt pas des suites d'une blessure, ils attribuent sa mort à la magie.

Ainsi, M. Lang (2) dit, en parlant des Australiens, que, chaque fois qu'un indigène meurt « bien qu'il « soit évident que sa mort est le résultat de causes na- « turelles, on l'attribue immédiatement aux charmes de « quelque sorcier d'une tribu voisine. » Les indigènes de l'Afrique méridionale ne peuvent pas croire qu'on meure naturellement (3). « Les Bechuanas, dit Philip, « et toutes les tribus Cafres ne comprennent pas qu'un « homme puisse mourir, si ce n'est par la faim, la « violence ou la magie. Si un homme meurt, même à « quatre-vingt-dix ans, et qu'on ne puisse pas expliquer « sa mort par la faim ou la violence, on l'attribue à la « magie, et il faut du sang pour le venger (4). » Sur la côte de Guinée, selon Battel, « personne ne peut « mourir que par l'intervention de la magie (5). »

(1) Voir Cook, *Voyage to the Pacific*, t. II, p. 18.

(2) *Lectures on the Aborigenes of Australia*, p. 14. Voir aussi Oldfield, *Trans. Ethn. Soc.*, nouvelle série, t. III, p. 236.

(3) Chapman, *Travels in Africa*, t. I, p. 47.

(4) Philip, *South Africa*, t. I, p. 118.

(5) *Adventures of Andrew Battel*, Pinkerton, t. XVI, p. 334. Voir aussi Astley, t. II, p. 300.

Dobritzhoffer (1) atteste que « alors même qu'un « Abipone meurt de ses blessures, d'une chute ou de « vieillesse, ses compatriotes nient que ce soit là la « cause de sa mort, et cherchent à découvrir quel sor- « cier l'a tué et pour quelle raison. » Les Indiens de l'Amérique du Sud, dit Stevenson (2), « ne croient « jamais à la mort par les causes naturelles, mais l'at- « tribuent toujours à la magie. Aussi, à la mort d'un « individu, ils consultent un ou plusieurs sorciers, en « qui ils reposent toute confiance, ceux-ci nomment « ordinairement le magicien coupable de cette mort, « et le malheureux, objet de leur caprice ou de leur « méchanceté, est le plus souvent sacrifié. » Wallace a trouvé (3) la même coutume chez les tribus de l'Amazone; Müller (4) chez les Dacotahs, et Hearne (5) chez les Indiens de la Baie d'Hudson.

Mais, bien qu'à différents points de vue le sauvage craigne naturellement les esprits, il ne s'ensuit pas qu'il les croie plus sages ou plus puissants que les hommes. Nos spirites modernes ont exactement la même idée. Les indigènes des îles Nicobar avaient l'habitude d'élever des épouvantails pour éloigner les « Eewees » de leurs villages (6). Les habitants du Kamtschatka, selon Kotzebue (7), insultent leurs dieux quand ces derniers n'accomplissent pas leurs désirs. Ils ont d'ailleurs le plus grand mépris pour eux. « Il

(1) *Loc. cit.*, t. II, p. 84.
(2) *Travels in South America*, t. I, p. 60.
(3) *Loc. cit.*, p. 500.
(4) *Loc. cit.*, p. 82.
(5) *Loc. cit.*, p. 338.
(6) *Voyage of the Novara*, t. II, p. 66.
(7) *Loc. cit.*, t. II, p. 13.

« faut, disent-ils, que Kutka ait été bien absurde pour « faire des rochers inaccessibles et des fleuves trop rapides (1). Les Lapps, selon Klemm (2), représentent leurs dieux au moyen d'idoles, qu'ils placent chacune dans une boîte séparée, sur laquelle ils indiquent le nom du dieu, pour que chacun puisse reconnaître son domicile.

Vancouver (3) raconte que les habitants d'Owhyhee étaient fort outrés contre leur dieu, qui avait permis la mort d'un jeune chef populaire nommé Whokaa. Yate (4) observe que, les Nouveaux-Zélandais attribuant certaines maladies aux attaques du dieu Atua, essayent soit de l'apaiser, soit de le chasser; dans ce dernier cas, « ils emploient les menaces et les paroles « les plus offensantes, et vont quelquefois jusqu'à « dire à leur dieu qu'ils le tueront et le mangeront. »

Dans l'Inde les sept grands « Rishis » ou pénitents, sont, selon quelques contes populaires, supérieurs même aux dieux. L'un d'eux, dit-on, « rendit visite à « chacune des trois principales divinités de l'Inde, et « commença l'entrevue en leur donnant un coup de « pied. Il désirait savoir comment elles se conduiraient et découvrir quel était leur caractère, en « voyant ce qu'elles feraient après un salut semblable. Les pénitents s'attribuent toujours une sorte « de supériorité sur les dieux et les punissent sévèrement quand ils les trouvent en faute (5). »

(1) Klemm, *loc. cit.*, t. II, p. 318.
(2) *Loc. cit.*, t. III, p. 81.
(3) *Voyage of Discovery*, t. III, p. 14.
(4) *Account of new Zealand*, p. 141. D'Urville, *Voyage de l'Astrolabe*, t. III, p. 245, 440, 470.
(5) Dubois, *loc. cit.*, p. 304.

Le nègre de la Guinée bat son fétiche, si ses désirs ne sont pas accomplis, et il le cache dans sa ceinture, s'il est sur le point de faire quelque chose dont il ait honte, de façon à ce que le fétiche ne puisse pas voir ce qui se passe (1).

Les Bechuanas pendant un orage maudissaient leur dieu parce qu'il faisait tonner (2); les Namaquas lançaient des flèches empoisonnées contre un nuage pour le repousser (3). Quand le Basuto (Cafre) fait une expédition de maraude, « il crie et il siffle comme il a l'habitude de le faire quand il conduit son troupeau, pensant de cette façon persuader aux pauvres dieux du pays qu'il va attaquer, qu'il amène des bestiaux à leurs adorateurs au lieu de venir leur en voler (4). »

Selon Thomson (5) les indigènes du Cambodge pensent que leur dieu ne comprend pas les langues étrangères. Franklin (6) dit que les Indiens Cree traitent leur dieu, qu'ils appellent Kepoochikawn, « avec beaucoup de familiarité, car ils entremêlent leurs discours les plus solennels de remontrances et de menaces d'abandon, s'il ne satisfait pas à leurs demandes. »

Les indigènes de l'Australie septentrionale (7) refusent « de passer seuls la nuit près de tombeaux; quand ils sont obligés de le faire, ils portent une torche pour éloigner l'esprit des ténèbres. »

Les Kyoungtha de Chittagong sont boudhistes. On

(1) Astley, t. II, p. 668.
(2) Chapman, *Travels in Africa*, t. I, p. 45.
(3) Wood, *Natural History of Man*, t. I, p. 307.
(4) Casalis, *Basutos*, p. 253.
(5) *Trans. Ethn. Soc.*, t. VI, p. 250.
(6) *Visit to the Polar seas*, t. IV, p. 146.
(7) Keppel, *Visit to the Indian Archipelago*, t. II, p. 182.

trouve dans leurs temples une rangée de sonnettes et une image de Boudha, que les villageois viennent ordinairement adorer soir et matin « ils commencent « leurs prières en agitant les sonnettes pour prévenir le « dieu qu'ils sont là (1). » Les temples Sinto de la déesse du Soleil au Japon contiennent aussi une cloche, « destinée à éveiller la déesse et à appeler son attention sur les prières de ses adorateurs (2). »

Selon les Brahmines (3) « deux choses sont absolument indispensables au sacrificateur pour accomplir une cérémonie : plusieurs lampes allumées et « une cloche. »

Les Tartares de l'Altaï se représentent leur dieu sous les traits d'un vieillard à la longue barbe et revêtu d'un uniforme d'officier de dragons russes (4).

Les Grecs et les Romains croyaient aussi à des histoires peu honorables et pour le caractère moral, et pour l'intelligence et le pouvoir de leurs dieux. Ainsi ils étaient exposés à se faire battre par des hommes. Mars bien qu'il fût le dieu de la guerre est blessé par Diomède et se sauve en hurlant de douleur. Ils avaient peu ou pas de pouvoir sur les éléments, aucune prévoyance, et sont souvent moralement et intellectuellement inférieurs aux hommes. Homère lui-même ne semble pas avoir compris l'idée de la Toute-Puissance (5). En un mot, on peut dire que le sauvage respecte beaucoup plus son chef que son dieu (6).

(1) Lewin, *Hills tracts of Chittagong*, p. 39.
(2) Smith, *Ten Weeks in Japan*, p. 49.
(3) Dubois, *The people of India*, p. 400.
(4) Klemm, *loc. cit.*, t. III, p. 86.
(5) Gladstone, *Juventus Mundi*, p. 198, 228.
(6) Voir Burton, *Abeokuta*, t. I, p. 180. Dubois, *loc. cit.*, p. 304, 450.

La conduite des sauvages pendant les éclipses prouve clairement le peu de cas qu'ils font des esprits. Nous trouvons, dans le monde entier, des peuples persuadés que le soleil et la lune sont des êtres vivants, et qui pensent que, pendant les éclipses, ils sont en train de se quereller, ou sont attaqués par les mauvais esprits de l'air. Aussi, est-il naturel, bien que cela nous semble absurde, que le sauvage s'efforce de venir au secours du soleil ou de la lune. Les indigènse du Groënland (1) pensent que le soleil et la lune sont frère et sœur ; le premier est la femme, constamment poursuivie par le second. Pendant une éclipse de lune ils croient que la lune « entre dans leurs demeures « pour s'emparer de leurs fourrures et de leurs aliments « et même pour mettre à mort les gens qui n'ont pas « bien observé les règles de l'abstinence. Aussi cachent- « ils tout ce qu'ils possèdent ; puis les hommes porten « sur le toit de leurs maisons leurs coffres et leurs « chaudrons et frappent dessus, à coups redoublés, « pour effrayer la lune et lui faire reprendre sa place « accoutumée. Pendant une éclipse de soleil les fem- « mes pincent l'oreille des chiens ; s'ils crient, c'est un « signe que la fin du monde n'est pas encore arrivée. »

Les Iroquois, dit le docteur Mitchell (2), croient que les éclipses sont causées par un esprit malfaisant « qui « intercepte méchamment la lumière qui devrait éclai- « rer la terre et ses habitants. La plus grande émotion « règne alors. Tous les membres de la tribu éprouvent « le plus grand désir de chasser le démon et de faire

(1) Crantz, t. I, p. 232.
(2) *Archæol. Americana*, t. I, p. 351.

« disparaître ainsi l'obstacle, qui s'oppose à la trans-
« mission des rayons lumineux. Dans ce but, ils sortent
« de leurs demeures et essayent de l'effrayer en criant,
« en hurlant, en battant du tambour et en tirant des
« coups de fusil. Leurs efforts sont toujours couron-
«nés de succès; à force de courage et de persévé-
« rance, ils finissent par chasser le démon et s'aper-
« çoivent de sa retraite par le retour de la lumière. »

Les Caraïbes, dit Lafitau, expliquent les éclipses en supposant, soit que la lune est malade, soit qu'elle est attaquée par des ennemis; ils essayent de chasser ces derniers par des danses, des cris, et en agitant la crécelle sacrée (1). Les indiens Chiquito (2), selon Dobritzhoffer, pensent que, pendant les éclipses, le soleil et la lune « sont cruellement déchirés par des
« chiens, qui remplissent l'atmosphère, quand la lu-
« mière commence à disparaître, et ils attribuent la
« couleur rouge sang, ordinaire aux éclipses, aux mor-
« sures de ces animaux. Aussi, pour défendre leurs
« chères planètes contre ces boule-dogues aériens,
« lancent-ils vers le ciel, au moment de l'éclipse, une
« nuée de flèches en poussant des vociférations. »
Quand les Guaycurus, dit Charlevoix, « se croient me-
« nacés d'un orage, ils sortent de leurs villages, les
« hommes armés de leurs mancanas, et les femmes et
« les enfants hurlant de toute leur force; ils croient
« qu'en ce faisant ils mettront en fuite le diable qui
« excite l'orage (3). » Les anciens Péruviens avaient

(1) Lafitau, t. I, p. 248, 252. Tertre, *History of the Caribby islands*, p. 272. Depons, *Travels in South America*, t. I, p. 197.
(2) *Loc. cit.*, t. II, p. 84.
(3) *History of Paraguay*, t. I, p. 92. Voir aussi p. 203.

aussi l'habitude de battre leurs chiens pendant les éclipses, afin sans doute que leurs hurlements effrayassent les mauvais esprits (1). Les Chinois de Kiat-ka pensent que les éclipses sont causées par le diable qui met la main sur la lune et, pour prendre la défense de cette dernière, ils font immédiatement autant de bruit que possible (2). Les Stiens du Cambodge (3), de même que les Cambodgiens, expliquent les éclipses par l'hypothèse que « quelque être a avalé le « soleil et la lune, et afin de les délivrer ils font un « bruit terrible, battent le tamtam, poussent des cris « sauvages, et lancent des flèches dans l'air jusqu'à ce « que le soleil reparaisse. »

Pendant les éclipses, les habitants de Sumatra (4) « font aussi le plus de bruit possible pour empêcher « un des astres de dévorer l'autre. Les Chinois font « de même pour effrayer le dragon, superstition qui « prend sa source dans les anciens systèmes d'astro- « nomie (particulièrement le système Indou) où on « représente les modes de la lune au moyen de la tête « et de la queue d'un dragon. Les indigènes de Su- « matra croient qu'il y a un homme dans la lune qui « file continuellement du coton, mais un rat vient, « chaque nuit, ronger son fil, ce qui l'oblige à re- « commencer à nouveau tout son ouvrage. »

Speke (5) raconte qu'une fois, « dans l'Afrique « orientale, au moment d'une éclipse partielle de la

(1) Martius, *loc. cit.*, p. 32.
(2) Pallas, t. IV, p. 220.
(3) Mouhot, *Voyages dans l'Indo-Chine*, t. I, p. 253.
(4) Marsden, *History of Sumatra*, p. 194.
(5) Speke, p. 243.

« lune tous les Wanguana circulèrent entre les villa-
« ges de Rumanika et de Nnanagi, en chantant et en
« frappant sur des casseroles, pour empêcher l'esprit
« du soleil de dévorer entièrement leur astre de pré-
« dilection, la lune. » Selon Lander (1), à Boussa, dans l'Afrique centrale, on explique les éclipses par l'hypothèse que le soleil attaque la lune. Pendant tout le temps d'une éclipse les indigènes font autant de bruit que possible « dans l'espoir d'effrayer le soleil, « de le faire retourner à sa place accoutumée et de « permettre ainsi à la lune d'éclairer le monde « comme à l'ordinaire. »

La confusion constante entre la croyance aux fantômes et la croyance en une âme ou esprit immortel, constitue une des principales difficultés qu'on ait à surmonter, pour arriver à comprendre clairement le système religieux des sauvages. Ces deux croyances sont cependant essentiellement distinctes; l'esprit, selon eux, n'est pas nécessairement immortel bien qu'il ne périsse pas avec le corps. Ainsi, par exemple, les nègres, dit un de nos meilleurs observateurs, le capitaine Burton (2), « croient à un fantôme, mais non pas à une âme ; « à un présent immatériel, mais non à une vie future. »

Ne comptant sur rien après la vie présente, il n'y a aucun espoir pour eux au delà du tombeau. Ils pleurent, gémissent et se désespèrent. « Amekwisha, » « tout est fini pour lui, » est le dernier mot des Africains orientaux en parlant d'un parent ou d'un ami

(1) R. et J. Lander, *Niger Expedition*, t. II, p. 180, 183.
(2) *Trans. Ethn. Soc*, nouvelle série, t. I, p. 323.

décédé. « Tout est fini et pour toujours, » chantent les Africains occidentaux. La moindre allusion à la mort les fait trembler. « Ah ! s'écrient-ils, il est triste de « mourir ; il est triste de quitter maison, femmes et en- « fants, de ne plus porter de belles étoffes, de ne plus « manger de viande et de ne plus fumer de tabac (1). »

Selon Hearne (2), excellent observateur, qui avait à sa disposition tous les moyens de juger en connaissance de cause, les Indiens de la baie d'Hudson n'ont aucune idée d'une vie future.

Dans d'autres endroits, on suppose que l'esprit survit au corps pendant quelque temps et qu'il hante les lieux où il a vécu.

Demandez au nègre, dit M. Du Chaillu (3), « où est « l'esprit de son arrière-grand-père. Il vous répond « qu'il n'en sait rien, qu'il est fini. Demandez-lui où est « l'esprit de son père ou de son frère mort hier, alors « il est plein de crainte et de terreur. Il croit qu'il ré- « side près de l'endroit où le corps a été enterré et « bien des tribus changent de campement, immédia- « tement après la mort de l'un de ses membres. » La même croyance existe chez les Cafres Amazulu comme l'a si bien prouvé M. Callaway (4). Ils croient que l'esprit de leurs pères ou de leurs frères décédés vit encore, parce qu'ils leur apparaissent en songes ; par un raisonnement inverse, cependant, ils pensent que leurs grands-pères ont cessé d'exister.

Bosman rapporte que sur la côte de Guinée, quand

(1) Burton, *Trans. Ethn. Soc.*, t. I, p. 323.
(2) *Loc cit.*, p. 344.
(3) *Trans. Ethn. Soc.*, nouvelle série, t. I, p. 309.
(4) *The religious system of the Amazulu*, 1869.

« une personne importante vient à mourir, tous les « membres de la tribu sont plongés dans la terreur, « parce qu'ils croient qu'elle apparaîtra pendant plu- « sieurs nuits près de son ancienne demeure (1). » Ainsi il semblerait que la puissance d'un fantôme, après la mort, a quelque rapport avec celle que l'homme possédait pendant sa vie. D'autres nègres pensent qu'après la mort ils deviennent hommes blancs (2). Singulière idée qui se retrouve aussi en Australie. Chez les Tipperahs de Chittagong, quand un homme meurt loin de chez lui, ses parents tendent un fil sur tous les cours d'eau intermédiaires, afin que l'esprit du mort puisse revenir dans son propre village ; car on suppose que « sans assistance, les esprits ne peuvent pas « traverser une eau courante, aussi font-ils un pont « comme nous venons de l'indiquer (3). » Nous savons qu'une idée à peu près semblable existait en Europe et nous la retrouverons (p. 239), dans les îles Viti.

Quelques genres de mort tuent non-seulement le corps, mais aussi l'esprit. Ainsi un Bosjesman ayant tué une magicienne, lui écrasa la tête avec de grosses pierres, l'enterra, puis alluma un grand feu sur son tombeau, de peur, comme il l'expliqua à Lichtenstein (4), qu'elle ne sortît de sa tombe et ne vînt le tourmenter. Les Nouveaux-Zélandais croient qu'un homme mangé périt corps et âme. La même idée se retrouve chez les Californiens qui, selon M. Gibbs, croient à l'immortalité des blancs parce qu'ils enterrent leurs

(1) Bosman, *loc. cit.*, p. 402.
(2) *Loc. cit.*, p. 401.
(3) Lewin, *loc. cit.*, p. 84.
(4) Lichtenstein, t. II, p. 61.

morts, mais ne peuvent pas l'admettre pour eux-mêmes, parce qu'ils les brûlent (1).

On remarquera que dans ces cas l'existence du fantôme dépend du genre de mort et du système d'ensevelissement. Cela est sans aucun doute absurbe, mais on ne peut pas dire que ce soit illogique. Il faut se reporter à l'idée qu'un sauvage se fait de l'âme ; selon lui l'âme ou l'esprit est quelque chose d'éthéré, mais pas absolument immatériel, aussi la violence peut-elle le détruire. Quelques peuples croient aux fantômes des vivants aussi bien qu'à ceux des morts. Les Vitiens (2), par exemple, croient « que l'esprit « d'un homme vivant quitte quelquefois son corps « pour aller tourmenter d'autres personnes endor- « mies. Quand un homme se trouve mal ou meurt, « ils croient qu'on peut encore quelquefois retenir « son esprit en l'appelant. »

Là même où les idées d'une âme et d'une vie future sont plus développées, elles sont loin de prendre toujours la même direction que les nôtres.

Ainsi les Caraïbes et les Peaux-Rouges croient qu'un homme a plus d'une âme ; les pulsations du cœur et des artères leur ont probablement donné cette conviction, car ils regardent ces pulsations comme des preuves de vies indépendantes. Ils expliquent par là l'inconstance du caractère.

La croyance aux fantômes diffère donc essentiellement de nos idées sur une vie future. Les fantô-

(1) Schoolcraft, *Indian Tribes*, Partie 3, p. 107.
(2) *Fiji and the Fijians*, t. I, p. 242.

mes sont mortels, ils hantent les cimetières et se plaisent dans le voisinage de leurs propres tombeaux. Et les peuples où la civilisation a progressé quelque peu, croient que les âmes ne se rendent pas dans un ciel, mais simplement sur une terre plus heureuse.

La divination et la sorcellerie sont très-répandues. Il est inutile de les décrire, on retrouve, à ce sujet, la même pensée dans le monde entier. Je me contenterai donc de citer quelques exemples.

Whipple (1) décrit ainsi une scène de divination chez les Cherokees. Le prêtre, ayant terminé un discours éloquent, prit un vase curieusement sculpté et de haute antiquité, me dit-on ; il le remplit d'eau et y plaça une substance noire qu'il faisait, par un mot, mouvoir de droite à gauche et de haut en bas. Puis il parla de dangers et d'ennemis en présentant la pointe d'un couteau au minéral sacré, qui s'éloigna ; mais, dès qu'il commença à parler de paix et de sécurité, le minéral se rapprocha du couteau et s'y attacha avec assez de force pour que le prêtre pût le soulever hors de l'eau. Le prêtre interpréta enfin ces signes en informant le peuple que la paix semblait assurée et qu'aucun ennemi n'était proche.

Dans l'Afrique occidentale (2) on interroge l'avenir au moyen de noix : « on en prend une poignée et on « les compte; la réponse varie selon que le nombre est « pair ou impair. » Les nègres d'Egba (3) consultent Shango en « jetant en l'air seize cauris percés : si huit

(1) *Report on the Indian Tribes*, p. 35.
(2) Astley, t. II, p. 674.
(3) *Abeokuta*, t. I, p. 188.

« retombent la pointe en l'air et huit la pointe en « bas, c'est signe de paix ; si tous ont la pointe en l'air, « c'est aussi un bon signe ; et *vice versâ*, si tous re- « tombent la pointe en bas, c'est signe de guerre. »

Les Lapons ont un singulier mode de divination. Ils mettent au feu une omoplate et prédisent l'avenir par l'arrangement des lignes (fig. 14-16). La même coutume

Fig. 14.

Fig. 15.

Fig. 16.

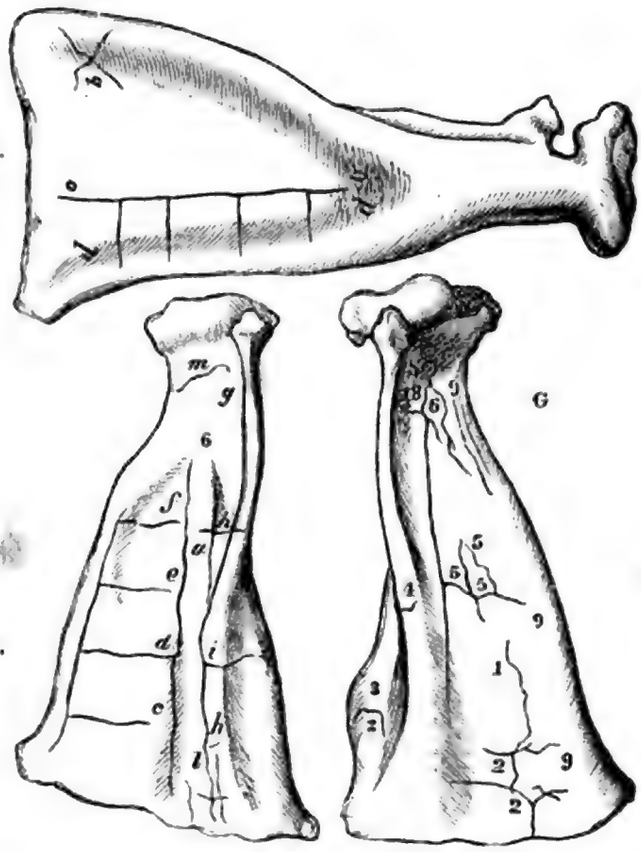


Fig. 14-16. — Omoplates préparées pour la divination. (Klemm, *Culturg. der Menschheit*, v. III, p. 200.)

existe chez les Mongols (1), les Tunguses (2) de Sibérie et les Bédouins. Les lignes, bien entendu, varient beaucoup, il y en a quelques-unes cependant qui se représentent ordinairement. Les figures ci-

(1) Klemm, *loc. cit.*, t. III, p. 199.
(2) *Ibid.*, p. 109.

dessus représentent des spécimens Kalmoucks empruntés à l'ouvrage de Klemm, qui explique, d'après Pallas, la signification des différentes lignes.

Les Chipewyans de l'Amérique septentrionale font aussi leurs dessins magiques sur des omoplates, qu'ils jettent ensuite dans le feu (1). Williams décrit plusieurs modes de divination pratiqués aux îles Viti (2).

A la Nouvelle-Zélande une tribu, avant d'entreprendre une expédition, plante ordinairement deux rangées de bâtons dans le sol : l'une de ces rangées représente les guerriers de la tribu, l'autre ceux de l'ennemi. Si le vent fait tomber en arrière les bâtons représentant l'ennemi, il sera défait ; s'ils tombent en avant, il sera victorieux ; s'ils tombent obliquement, l'expédition sera indécise. Le même critérium s'applique aux bâtons qui les représentent eux-mêmes (3).

Ceci est un véritable exemple de divination, mais de là à la sorcellerie il n'y a qu'un pas facile à comprendre. S'il est une fois établi que la chute d'un bâton indique certainement la défaite de la personne qu'il représente, il s'ensuit qu'en renversant le bâton on peut causer sa mort.

Nous trouvons une idée analogue dans la région montagneuse de l'Écosse occidentale. Dans le « Sea Maiden » une syrène apparaît à un pêcheur et lui donne trois graines, qui doivent produire trois arbres, « et quand un de ses fils sera sur le point de mourir

(1) Tanner, *Narrative*, p. 192.
(2) *Fiji and the Fijians*, t. I, p. 228. Voir aussi Mariner, *Tonga islands*, t. II, p. 239.
(3) Yate, *New Zealand*, p. 91.

« un des arbres dépérira, » ce qui eut lieu comme elle l'avait prédit (1).

Un prétendu prophète des Shawnees (Amérique septentrionale) envoya dire à Tanner que le feu qui brûlait dans sa hutte était intimement lié à sa vie. « Aussi, « dit-il, vous ne devez jamais le laisser s'éteindre. Rap- « pelez-vous, été et hiver, jour et nuit, pendant « l'orage ou pendant le calme, que votre vie et votre « feu sont une seule et même chose. Dès que vous « laisserez s'éteindre votre feu, votre vie finira (2). »

Le Père Merolla raconte qu'une sorcière nègre du Congo voulut une fois le tuer. Dans ce but elle creusa un trou dans le sol, et je résolus, dit le bon père (3), « de ne pas rester longtemps dans le même endroit, « pour éviter qu'elle ne m'ensorcelât, raison pour « laquelle elle avait creusé ce trou. Ils ont coutume, « paraît-il, quand ils veulent ensorceler quelqu'un, « de placer une certaine herbe ou une plante dans le « trou qu'ils creusent dans ce but ; et à mesure que « la plante se fane et dépérit la vigueur et la vie de « la personne ensorcelée dépérissent aussi. » A Viti (4) « une des manières d'opérer est d'enterrer une noix « de coco, sous le foyer du temple, où un feu est « constamment entretenu ; à mesure que la noix se « dessèche, la santé de la personne qu'elle représente « devient de plus en plus mauvaise, jusqu'à ce que mort « s'ensuive. A Matuku se trouve un bosquet consacré

(1) Campbell, *Tales of the West Highlands*, t. I, p. 71.
(2) Tanner, *Narrative*, p. 156.
(3) Pinkerton, t. XVI, p. 290.
(4) *Fiji and the Fijians*, t. I, p. 248.

« au dieu Tokalau, le vent. Le prêtre promet la des-
« truction de toute personne en quatre jours, si ceux
« qui désirent sa mort lui apportent une mèche de ses
« cheveux, un morceau de ses habits, ou quelques
« aliments qu'il a laissés. Ce prêtre entretient un feu
« toujours allumé et s'en approche en se traînant
« sur les pieds et sur les mains pour y jeter ces objets.
« Si la victime se baigne avant le quatrième jour, le
« charme est rompu. La méthode la plus ordinaire, ce-
« pendant, connue sous le nom de Vakadranikau, con-
« siste à mélanger certaines feuilles qu'on suppose
« douées d'un pouvoir magique ; on les enveloppe
« avec d'autres feuilles, ou on les place dans une pe-
« tite boîte de bambou, puis on enterre le paquet dans
« le jardin de la personne qu'on veut ensorceler, ou
« bien on le cache dans le toit de sa maison. Les in
« digènes ont une telle foi en l'efficacité de ces char-
« mes que des personnes, apprenant qu'elles ont été
« l'objet de semblables maléfices, se sont couchées et
« sont mortes de peur. Quiconque a raison de soup-
« çonner que d'autres lui en veulent évite de manger
« en leur présence, et a soin de ne laisser aucun
« fragment de ses aliments ; il s'habille aussi de façon
« à ce qu'on ne puisse lui enlever aucune partie de
« ses vêtements. La plupart des indigènes, quand ils
« se coupent les cheveux cachent la partie coupée dans
« le chaume de leur maison. D'autres se bâtissent une
« petite maison et l'entourent d'un fossé, rempli d'eau,
« persuadés qu'ils sont qu'un peu d'eau neutralisera les
« charmes dirigés contre leurs personnes. » Dans l'A-
mérique septentrionale, pour s'assurer le succès dans

une guerre, dans une affaire d'amour, dans une chasse, les Indiens font un grossier dessin, ou une petite statue représentant l'homme, la femme ou l'animal, puis ils portent le dessin ou la statue au magicien qui accomplit quelques cérémonies; s'ils veulent causer la mort, ils percent l'image à l'endroit du cœur (1). Les Romains, quand les sacrifices étaient défendus, avaient l'habitude, pour y suppléer, de jeter des poupées dans le Tibre. Dans l'Inde, les magiciens font de petites figures de boue, sur la poitrine desquelles ils inscrivent le nom de la personne qu'ils désirent tourmenter. Puis ils « percent l'image avec des épines, « ou la mutilent, pour infliger la même torture à la « personne qu'elle représente (2). »

Dans d'autres cas il suffit de savoir le nom de la personne ; nous trouvons d'ailleurs dans le monde entier, des croyances à certains rapports entre une chose ou une personne et le nom que porte cette chose ou cette personne. De là l'importance qu'attachent les Indiens de l'Amérique du Nord et les insulaires du Pacifique à un échange de noms. De là vient aussi cette coutume si répandue de cacher son nom réel, de peur de laisser prendre sur soi une grande influence. Les Romains eux-mêmes, quand ils assiégeaient une ville, accomplissaient une curieuse cérémonie basée sur la même idée. Ils invoquaient la divinité tutélaire de la ville assiégée et essayaient, par l'offre de récompenses et de sacrifices, « de l'amener à trahir ses amis et

(1) Tanner, *Narrative*, p. 174.
(2) Dubois, *The people of India*, p. 347.

ses adorateurs. Il était très-important pour accomplir cette cérémonie de connaître le nom de la divinité tutélaire, c'est cette raison qui fit garder comme un profond secret le nom de la divinité tutélaire de Rome (1). »

Nous trouvons à Sumatra la preuve curieuse que cette idée a longtemps survécu chez un peuple assez avancé en civilisation. « Un habitant de Sumatra (2) fait tou-« jours grande attention à ne pas prononcer son pro-« pre nom, non pas, que je sache, par superstition, mais « simplement par étiquette. Il se trouve fort embar-« rassé quand un étranger, ne connaissant pas les « coutumes du pays, le lui demande. Aussitôt remis de « sa confusion, il sollicite l'intervention d'un voisin. « On parle toujours à la troisième personne; un su-« périeur seul, donnant des ordres àson inférieur, « lui parle à la seconde personne; on emploie le nom « ou le titre à la place du pronom, et quand on ne « connaît ni l'un ni l'autre, on y substitue un titre « respectueux général et on dit par exemple : « Apa « orang Kaya punia suka, » « Que désire Son Ex-« cellence, » au lieu de « que désirez vous » ou « que « désire Votre Excellence. » Quand on parle à des « criminels, on emploie le pronom personnel Kau « (contraction de angkau) — qui exprime le mépris. »

Toutefois on considère, dans la plupart des cas, comme indispensable que le sorcier ait en sa possession « quelque objet qui provienne du corps de la « victime future, une mèche de cheveux, un peu de

(1) Lord Kames, *History of man*, t. IV, p. 226.
(2) Marsden, *History of Sumatra*, p. 286.

« salive ou d'autres secrétions du corps, ou bien enfin « une portion des aliments qu'a mangés la personne. « C'est là le canal au moyen duquel le démon entrera « dans le corps de la personne qu'on veut ensorceler. « Cela s'appelle le tubu, c'est-à-dire ce qui pousse, « ou ce qui fait pousser. Quand on se l'est procuré, « on accomplit le tara ; le sorcier prend les cheveux, « la salive, ou toute autre substance ayant appartenu « à la victime, à sa maison ou marac, fait sur ces « objets ses passes magiques, et récite ses prières, on « suppose que le démon entre dans le tubu, et par « ce canal dans l'individu qui est alors possédé du « diable (1). »

En parlant de la Nouvelle Zélande, Tylor (2) dit : « Un individu qui veut en ensorceler un autre tâche « de se procurer quelque chose qui lui appartienne, « une mèche de cheveux, un morceau de ses vête- « ments, ou même une partie de ses aliments ; une « fois cet objet en sa possession, il récite dessus cer- « tains karakias, puis l'enterre. On suppose que l'in- « dividu ensorcelé dépérit dans la même proportion « que l'objet se pourrit. Cela arrive presque toujours « quand la victime en entend parler, la terreur ac- « complissant bien vite les désirs de son ennemi. La « personne qui veut en ensorceler une autre reste « trois jours sans manger, le quatrième elle mange, « et la victime meutr. »

Selon Seemann (3), « si un Vitien désire causer la

(1) Williams, *Polynesian Researches*, t. II, p. 228.
(2) *New Zealand and its inhabitants*, p. 89, 167.
(3) *A Mission to Viti*, p. 189.

« mort d'un individu et veut employer un autre « moyen que la violence ou le poison, il remet l'af- « faire entre les mains d'un sorcier en ayant soin de « rendre le fait aussi public que possible. Le sorcier « cherche alors à se procurer un objet, quel qu'il soit, « ayant appartenu à la personne qu'il doit ensor- « celer. On brûle cet objet avec certaines feuilles, « et si le sorcier a une grande réputation, il arrive « neuf fois sur dix, que la victime est si effrayée « qu'elle tombe malade et meurt. On emploie le « même moyen pour découvrir les voleurs. »

Sir G. Grey (1) décrit ainsi une scène de magie à la Nouvelle-Zélande : « Les prêtres creusèrent alors un « long fossé, appelé le fossé de la colère. Ce fossé « est destiné à recevoir les esprits de leurs ennemis, « qu'ils y attirent par leurs enchantements pour les « y détruire ensuite. Quand le trou eut été creusé, « ils prirent de grands coquillages pour y précipiter « les esprits de leurs ennemis, ce qu'ils font en ayant « l'air de gratter, tout en murmurant des prières. « Cela fait, ils rejettèrent dans le trou la terre qu'ils « en avaient enlevée pour recouvrir les esprits, bat- « tant la terre avec leurs mains et plaçant de dis- « tance en distance des bandes d'étoffes enchantées; « puis ils tissèrent des corbeilles de tiges de chanvre « pour contenir les esprits ennemis qu'ils avaient « ainsi détruits, accompagnant chacun de ces actes « de mots magiques. »

Dans l'Amérique du Nord on suppose aussi que la

(1) *Polynesian Mythology*, p. 168.

possession d'un cheveu de la victime augmente beaucoup l'efficacité des charmes; on retrouve la même idée au cap de Bonne-Espérance. En un mot, on ne peut lire le récit d'un voyage en Afrique, sans être frappé de l'emploi perpétuel de la magie que font les indigènes de ce continent.

Il n'y a guère lieu, d'ailleurs, de s'étonner que les sauvages croient à la magie, puisque les races les plus civilisées elles-mêmes y croient encore, ou ont tout récemment seulement cessé d'y croire.

De même que nos spirites, les magiciens chinois (1) « quoique n'ayant jamais vu la personne qui les con- « sulte, lui disent son nom, et dans quelle position se « trouve sa famille; où est située sa maison, le nom- « bre de ses enfants, leur nom et leur âge, et cent « autres détails que les démons connaissent sans « doute très-naturellement, mais qui surprennent « étrangement les personnes faibles et crédules. »

« Quelques-uns de ces magiciens, après avoir in- « voqué les démons, font apparaître dans l'air les « images du chef de leur secte et de leurs principales « idoles. Ils possèdent des crayons qui écrivent d'eux- « mêmes, sans que personne les touche, sur le papier « ou sur le sable, les réponses aux questions qu'on « leur fait. Ils font passer en revue dans un grand vase « plein d'eau tous les gens habitant une maison; ils « vous y montrent aussi les changements qui se pro- « duiront dans l'empire, et les dignités imaginaires « qu'obtiendront ceux qui embrassent leur secte. »

(1) Astley, *loc. cit.*, t. IV, p. 205.

Dans toutes les parties de l'Inde, dit de Faira (1), « il y a de prodigieux magiciens. Quand Vasco de « Gama fit la découverte de l'Inde, quelques magi- « ciens de Kalekût montrèrent, dans des bassins pleins « d'eau, les trois vaisseaux qu'il amenait. Quand Don « Francisco de Almeyda, le premier vice-roi de l'Inde, « retourna en Portugal, quelques devins de Kochin « lui prédirent qu'il ne passerait pas le cap de Bonne « Espérance, et qu'il y serait enterré. » (Ceci n'était pas tout à fait exact, car le vice-roi dépassa le cap de Bonne-Espérance et fut enterré dans la baie de Saldanna, quelques lieues plus loin, comme on le verra.) « Ce qui suit est encore plus extraordinaire. A Mas- « kat, il y a des sorciers si habiles, qu'ils mangent « l'intérieur d'une chose en se contentant de la re- « garder. Par leurs seuls regards, ils font sortir les « entrailles d'un homme, et tuent ainsi beaucoup de « gens. Un de ces fascinateurs, fixant les yeux sur un « bateka, ou melon d'eau, en suça l'intérieur; on « ouvrit le melon pour s'assurer du fait et on le trouva « vide, et le sorcier, pour convaincre les spectateurs, « rejeta par la bouche, l'intérieur du melon qu'il « avait absorbé par les yeux. »

Le P. Merolla (2), missionnaire capucin, raconte gravement l'histoire suivante : L'armée de Sogno ayant pris une ville voisine, y trouva un gros coq qui portait un anneau de fer autour d'une jambe. Les soldats tuèrent le coq, le coupèrent en morceaux et le firent bouillir dans un vase; quand ils voulurent le

(1) Cité dans Astley, *loc. cit.*, t. I, p. 63.
(2) *Voyage to Congo*, Pinkerton, t. XV, p. 229.

manger « les morceaux du coq, quoique bouillis à « un tel point qu'ils tombaient en lambeaux, com- « mencèrent à se mouvoir et à reprendre la forme « qu'ils avaient auparavant; une fois réunis, le coq « ressuscité, se dressa, sauta hors du plat, où on l'a- « vait placé, et se mit à marcher aussi tranquille- « ment qu'au moment où on l'avait saisi. Puis, il « sauta sur un mur, se couvrit instantanément de « nouvelles plumes et s'envola sur un arbre; là, il « battit trois fois des ailes, poussa un cri affreux, et « disparut. On peut s'imaginer facilement la terreur « qui s'empara des spectateurs; aussi se sauvèrent-ils « à toutes jambes de l'endroit où cela était arrivé, en « récitant mille *Ave Maria*, et se contentèrent-ils « d'observer les détails à une assez grande distance. »

Douter de la réalité de la magie, dit Lafitau (1), « est « une industrie des athées, et un effet de cet esprit « d'irréligion qui fait aujourd'hui des progrès si sen- « sibles dans le monde, et qui détruit en quelque « sorte, dans l'idée de ceux-mêmes qui se piquent « d'avoir de la religion, l'opinion qu'il se trouve des « hommes qui ont commerce avec les démons par la « voie des enchantements et de la magie. On a attaché « à cette opinion une certaine faiblesse d'esprit à la « croire, qui fait qu'on ne la tolère plus que dans les « femmelettes et dans le bas peuple, ou dans les prê- « tres et dans les religieux, qu'on suppose avoir in- « térêt à entretenir ces visions populaires qu'un « homme de sens aurait honte d'avouer. Pour établir

(1) Lafitau, *loc. cit.*, t. I, p. 374.

« cependant cet esprit d'incrédulité, il faut que ces « prétendus esprits forts veuillent s'aveugler au mi- « lieu de la lumière, qu'ils renversent l'ancien et le « nouveau Testament, qu'ils contredisent toute l'anti- « quité, l'histoire sacrée et la profane. On trouve par- « tout des témoignages de ce commerce des hommes « avec les divinités du paganisme, ou, pour mieux « dire, avec les démons. »

Il ne nie pas que quelques magiciens sont des imposteurs, mais il soutient que « ce serait rendre le « monde trop sot, que de vouloir le supposer pendant « plusieurs siècles la dupe de quelques misérables « joueurs de gobelets. » Que dis-je, il soutient même (1) que, pour des raisons mystérieuses, l'Amérique a été donnée au diable, et il explique la remarquable analogie existant entre quelques-unes des cérémonies religieuses, etc., dans l'ancien et le nouveau monde, par l'hypothèse que « le démon, jaloux de la gloire de « Dieu et du bonheur de l'homme, a toujours été at- « tentif à dérober à l'un le culte qui lui est dû, et à « perdre l'autre, en le rendant son adorateur. Pour « cela il a érigé autel contre autel, et a affecté de « maintenir le culte qu'il voulait se faire rendre par « les effets d'une puissance surhumaine, qui impo- « sassent par le merveilleux, et qui fussent imités et « copiés d'après ceux dont Dieu donnait à son peuple « des témoignages si authentiques par l'évidence des « miracles qu'il faisait en sa faveur. »

Le P. Labat (2) observe, de son côté, « qu'on exa-

(1) Vol. I, p. 355.
(2) *Voyage aux îles de l'Amérique*, t. II, p. 57.

« gère souvent dans ce qu'on dit ; mais je crois qu'il « faut convenir que tout ce qu'on dit n'est pas entiè- « rement faux, quoiqu'il ne soit peut-être pas entière- « ment vrai. Je suis aussi persuadé qu'il y a des faits « d'une vérité très-constante ; » et, après avoir rapporté quatre faits supposés, il conclut : « Il me semble « que ces quatre faits suffisent pour prouver qu'il y a « véritablement des gens qui ont commerce avec le « diable, et qui se servent de lui en bien des choses. »

Quelques-uns mêmes de nos missionnaires modernes, selon Williams, croyaient que les sorciers de la Polynésie possédaient réellement un pouvoir surnaturel et « étaient les agents des puissances inferna- « les (1). » Que dis-je? Williams lui-même pensait que ce n'était peut-être pas impossible.

On peut être surpris, à juste titre, que des Européens croient à de telles absurdités, et des missionnaires si crédules et si ignorants devraient apprendre au lieu d'enseigner. D'un autre côté, il n'y a pas lieu de s'étonner que les sauvages croient à la magie et même que les magiciens croient en leur propre puissance.

Il ne faut d'ailleurs pas penser que les sorciers soient toujours des imposteurs.

Les Shamans de Sibérie, dit Wrangel (2), ne sont « certainement pas des imposteurs ordinaires. Ils con- « stituent, pourrais-je dire, un phénomène psycho- « logique, qui mérite l'attention. Chaque fois que je « les ai vus opérer ils m'ont fait une sombre impres-

(1) *Polynesian Researches*, t. II, p. 226.
(2) *Siberia*, p. 124.

« sion, qui s'est longtemps continuée. Le regard égaré, « les yeux sortant de la tête, la poitrine soulevée par « une respiration haletante, la parole brève et con- « vulsive, la distension qui semble involontaire de la « face et de tout le corps, les cheveux hérissés, le « son même du tambour, tout contribue à produire « un grand effet, et je me rends parfaitement compte « que le spectateur sauvage soit persuadé qu'il assiste « à l'œuvre du mauvais esprit. »

M. Sproat (1), parlant des Ahts du nord-ouest de l'Amérique, établit comme un fait indiscutable « que « beaucoup de sorciers croient réellement qu'ils pos- « sèdent une puissance surnaturelle, et, pendant leurs « préparatifs et leurs cérémonies, ils supportent cer- « tainement une fatigue excessive, de longs jeûnes « et une excitation mentale longuement prolongée. »

Dobritzhoffer en arriva aussi à la conclusion que les sorciers des Abipones (2) se croient doués d'une « sagesse supérieure. » Müller (3) est aussi convaincu qu'ils croient honnêtement en eux-mêmes.

« Nous ne rendrions pas justice aux sorciers du Brésil, » dit Martius (4), « si nous les regardions comme de simples imposteurs, » cependant, ajoute-t-il, ils vous trompent dès qu'ils en trouvent l'occasion.

Williams (5), lui aussi, qui, sans contredit, n'est pas disposé favorablement pour les magiciens indigènes,

(1) *Scenes and studies of savage Life*, p. 170.
(2) *Loc. cit*, t. II, p. 68.
(3) *Loc. cit.*, p. 80.
(4) *Von d. Rechtszus unter den Ur. Brasiliens*, p. 30.
(5) *Polynesian Researches*, t. II, p. 226.

pense qu'ils se croient doués d'une puissance surnaturelle, fait qu'il est bon de remarquer.

Cette aberration d'esprit provient en partie, sinon entièrement, de la pratique générale du jeûne enjointe à tous ceux qui aspirent à la position de sorciers. Le Groënlandais, dit Crantz (1), « qui désire devenir « angekok doit se retirer pendant quelque temps « loin des hommes, dans quelque retraite solitaire, « ou dans quelque ermitage, doit y passer son temps « à méditer profondément et prier Torngarsuk de lui « envoyer un torngak. Enfin, privé de toute société « humaine, le corps affaibli par le jeûne et par la « tension de l'esprit sur une même pensée, l'imagina- « tion de cet homme se dérange à tel point qu'il a « des visions, où lui apparaissent des hommes, des « animaux, des monstres mêmes. Il se persuade faci- « lement que ce sont réellement des esprits qui lui « apparaissent, car il ne pense qu'aux esprits, et il finit « par avoir des convulsions qu'il cherche à prolon- « ger et à augmenter. »

Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, quand un garçon arrive à la virilité, il quitte sa demeure et reste absent plusieurs jours, pendant lesquels il ne mange rien, et reste couché sur le sol absorbé dans ses pensées (2). Quand enfin il s'endort, le premier animal qu'il voit en songe doit être, pense-t-il, son protecteur spécial pendant sa vie (3). Il regarde le rêve lui-même comme une révélation. Les Peaux-Rouges, d'ailleurs,

(1) *History of Greenland*, t. I, p. 210.
(2) Catlin, *North American Indians*, t. I, p. 36.
(3) Lafitau, *loc. cit.*, t. I, p. 267, 290, 331 et surtout p. 336, 370.

jeûnent avant d'entreprendre une grande expédition, quelle qu'elle soit, pensant que leurs songes leur donneront des indications quant à la marche qu'ils doivent suivre (1).

Chez les Cherokees, le jeûne est aussi fort ordinaire, « et une abstinence de sept jours rend un homme « fameux (2). »

Les Têtes-Plates de l'Orégon ont une coutume analogue. Chez eux, cependant, un grand nombre de jeunes gens se retirent ensemble. « Ils passent trois « jours et trois nuits à l'accomplissement de ces « cérémonies, sans boire ni manger pendant ce temps. « Ce long jeûne, l'excitation résultant des cérémo- « nies, ont un grand effet sur leur imagination et leur « procurent des visions conformes au caractère de « chacun (3). » Ils pensent naturellement aussi que ces visions sont une visite des esprits.

On suppose que ceux qui, par de longs jeûnes, se sont ainsi purifiés et ont débarrassé leur esprit des idées grossières, sont plus aptes à mieux comprendre l'avenir que les hommes ordinaires ; on les appelle « Saiotkatta » chez les Hurons, et « Agotsinnachen » chez les Iroquois, termes qui littéralement signifient devins (4). »

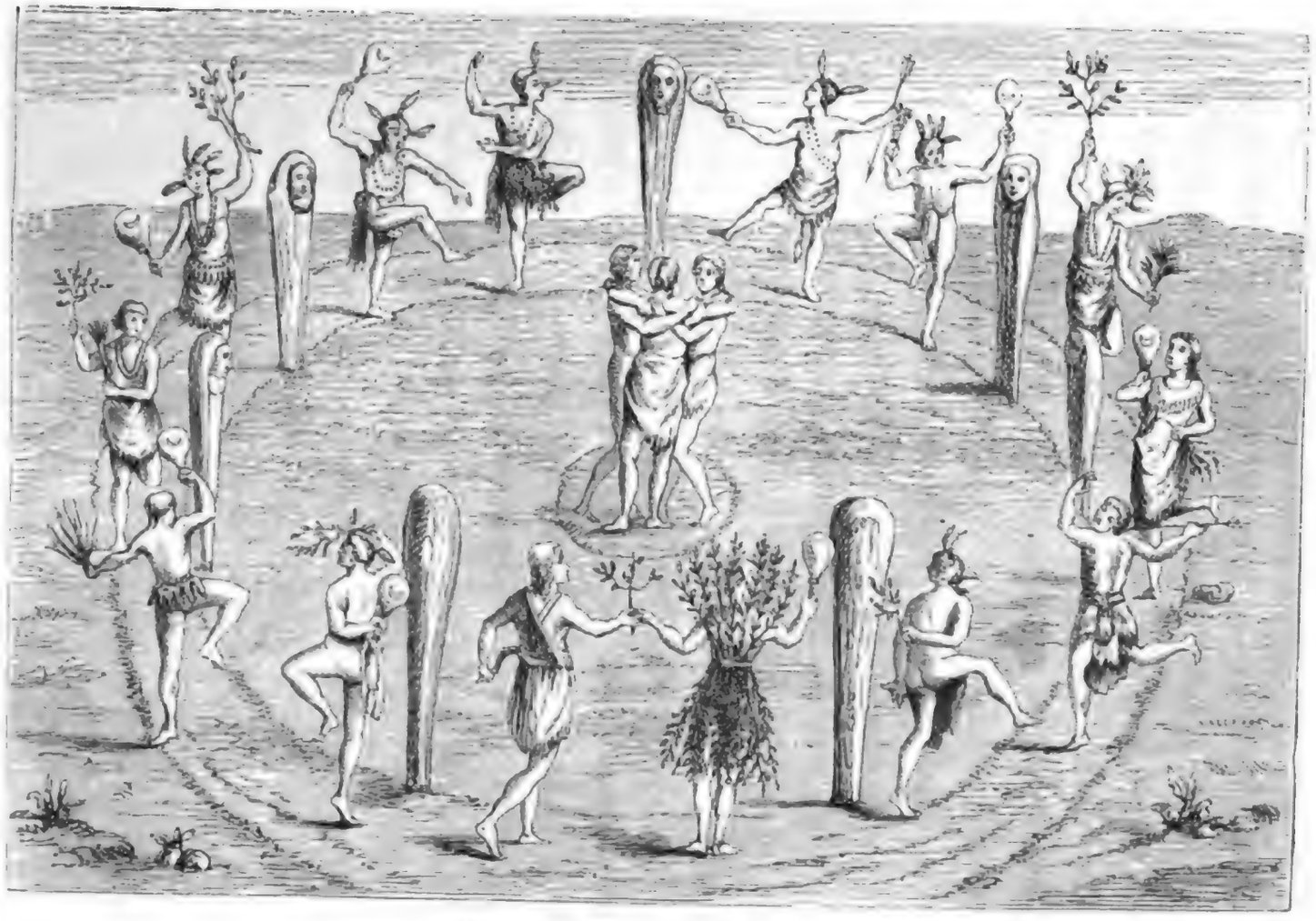
Au Brésil, un jeune homme qui désire devenir pajé, demeure seul sur quelque montagne ou dans quelque endroit solitaire, et jeûne pendant deux ans,

(1) Carver, *Travels*, p. 285.
(2) Whipple, *Report on Indian tribes*, p. 36.
(3) Dunn, *Oregon*, p. 329.
(4) Lafitau, t. I, p. 371.

après quoi on l'admet avec certaines cérémonies dans l'ordre des pajés (1). Chez les Abipones (2) et les Caraïbes (3), ceux qui aspirent à devenir « Keebet » doivent observer des règles à peu près semblables. Chez les Indiens (4), de Rio de la Plata, dans l'Amérique méridionale, les magiciens se préparent à leurs fonctions par un jeûne très-prolongé. La même coutume existe chez les Lapons (5) où le jeûne est très-sévère.

Parler maintenant de la danse peut, à première vue, sembler hors de propos. Mais chez les sauvages la danse n'est pas un simple amusement. « La danse, « dit Robertson (6), est une occupation sérieuse et « importante, qui se mêle à tous les actes de la vie « publique ou privée. Si des relations deviennent né- « cessaires entre deux tribus américaines, les ambas- « sadeurs de l'une s'approchent en exécutant une « danse solennelle et présentent le calumet ou sym- « bole de la paix; les sachems de l'autre tribu les re- « çoivent avec la même cérémonie. S'ils déclarent la « guerre à un ennemi c'est au moyen d'une danse qui « exprime le ressentiment qu'ils éprouvent et la ven- « geance qu'ils méditent. S'il s'agit d'apaiser la colère « des dieux, ou de célébrer leurs bienfaits, de se « réjouir de la naissance d'un enfant, ou de pleurer la

(1) Martius, *loc. cit.*, p. 30.
(2) Dobritzhoffer, t. II, p. 67.
(3) Du Tertre, *History of the Caribby islands*, p. 342.
(4) Lafitau, t. I, p. 335.
(5) Klemm, *loc. cit.*, t. III, p. 85.
(6) Robertson, *America*, livre IV, p. 133. Voir aussi Schoolcraft, *loc. cit.*, t. III, p. 488, *on the sacred Dances of the Redskins.*



DANSE INDIENNE

(Tirée de Lafitau. — Mœurs des sauvages américains)

Page 252.

Pl. IV.

Digitized by Google

Digitized by Google

« mort d'un ami, ils ont des danses appropriées à cha-
« cune de ces situations et exprimant les différents
« sentiments qui les animent. Si un homme est indis-
« posé, on lui prescrit la danse comme le meilleur
« moyen de recouvrer la santé ; et s'il ne peut sup-
« porter la fatigue d'un tel exercice, le médecin, ou
« magicien, l'exécute en son nom, comme si la vertu de
« son activité pouvait se communiquer à son malade. »

Le colonel Dalton (1) décrit plusieurs danses en usage chez les Kols de Nagpore. Ces danses font plus ou moins partie des cérémonies religieuses.

Les Ostiakes ont aussi une danse sacrée du sabre en l'honneur de leur dieu Yelan (2).

La planche IV représente une danse sacrée des indigènes de la Virginie. Il est fort intéressant d'y voir figurer un cercle de pierres levées, lesquelles, sauf la partie supérieure grossièrement sculptée en forme de tête, ressemblent exactement à nos soi-disant temples druidiques.

Au Brésil, « bien des tribus ne connaissent d'au-
« tre culte que la danse au son d'instruments très-
« bruyants (3). »

Cette idée d'ailleurs n'appartient pas aux sauvages seuls. Socrate (4) regardait la danse comme une partie de la religion, et David (5) était, nous le savons, du même avis.

Des festins accompagnent presque toujours les

(1) *Trans. Ethn. Soc.*, t. VI, p. 30.
(2) Erman, t. II, p. 52.
(3) Depons, *Travels in South America*, t. I, p. 198.
(4) Soc. apud Athen, livre XIV, p. 628. Cité par Lafitau, t. I, p. 200.
(5) Sam. VI, 14, 22.

cérémonies religieuses, il n'y a donc pas à s'étonner que l'usage du tabac fasse partie dans toute l'Amérique de ces cérémonies, de même que dans l'ancien monde on se sert de l'encens (1). Chez les Sonthals, une des tribus aborigènes de l'Inde, toutes les cérémonies religieuses « se célèbrent ordinaire-« ment pendant que prêtres et adorateurs sont plon-« gés dans l'ivresse ; coutume qui nous rappelle le « culte de Bacchus chez les Grecs et les Romains (2). »

(1) Lafitau, t. II, p. 133.
(2) *The people of India*, par J. F. Watson et J W. Kaye, t. I, p. 1.

CHAPITRE VI.

LA RELIGION (SUITE).

J'ai fait observer que pour arriver à une classification rationnelle des religions, il faut s'enquérir non pas tant de l'objet adoré, que de l'idée que se font les adorateurs de la nature de la divinité. A l'appui de cette théorie, je citerai quelques exemples pour prouver combien est répandu le culte des objets matériels.

L'histoire suivante empruntée à l'ouvrage de Lander, « Niger Expedition, » montre que les sauvages sont tout prêts à déifier les objets animés et inanimés.

Dans la plupart des villes et des villages africains dit Lander (1), « on me traitait comme un demi-dieu. » Puis il raconte que débarquant un jour avec ses hommes dans un village que les Européens n'avaient jamais visité, son arrivée causa le plus grand étonnement et la plus profonde terreur.

(1) R. and. J. Lander, *Niger Expedition*, t. III, p. 198.

Quand enfin il parvint à établir des communications avec les indigènes, le chef du village lui raconta ce qui s'était passé. « Quelques minutes (1), dit-il, « après votre débarquement, un de mes hommes vint « me trouver et me dit qu'une troupe d'étrangers était « arrivée sur la place du marché. Je le renvoyai en « lui ordonnant de s'approcher de vous autant que « possible et de tâcher d'apprendre quelles étaient vos « intentions. Il revint bientôt et me dit que vous par- « liez un langage inintelligible. Ne doutant pas que « votre intention ne fût d'attaquer mon village, pen- « dant la nuit, et d'enlever mon monde, j'ordonnai « à mes hommes de se préparer au combat.... « Mais quand vous vîntes à nous désarmés et « que nous vîmes vos visages blancs, nous fûmes « si effrayés qu'il nous fut impossible de tendre « nos arcs ou de faire un seul mouvement; et quand « vous vous approchâtes de moi en me tendant la « main, je sentis mon cœur défaillir et je crus voir « les enfants du ciel » qui venaient de tomber des « nues. »

Le culte des animaux règne généralement parmi les races arrivées à un degré de civilisation quelque peu plus avancé que celui caractérisé par le fétichisme. Plutarque supposait, il y a longtemps, que ce culte provenait de la coutume assez générale de représenter les animaux sur les étendards. Il est possible que quelques cas soient dus à cette cause, bien qu'on ne puisse en expliquer ainsi la grande majorité, car

(1) *Loc. cit.*, t. III, p. 78.

dans l'échelle du progrès humain le culte des animaux précède l'emploi des étendards, dont, par exemple, on on ne se servait pas pendant la guerre de Troie (1). Diodore explique ce culte, en supposant que les dieux, vaincus un jour par les géants, se cachèrent pendant quelque temps dans le corps de certains animaux et qu'en conséquence les hommes les adorèrent. Il est inutile de réfuter cette absurde théorie.

On a supposé aussi, dans l'antiquité, pour expliquer ce culte, que les chefs égyptiens portaient des casques représentant des têtes d'animaux. Cependant cette théorie ne s'applique pas à tous les peuples, parce qu'un grand nombre de ceux qui adorent les animaux ne se servent pas de casques et, en Égypte même, il est très-probable que le culte des animaux a précédé l'usage des casques.

Plutarque, nous l'avons déjà dit, supposait qu'on adorait le crocodile parce que cet animal, n'ayant pas de langue, était l'emblème de la divinité, qui, par sa seule volonté, impose des lois à la nature! Cette explication singulière prouve combien Plutarque comprenait peu la nature des sauvages.

La vraie cause du culte rendu aux animaux est, je crois, beaucoup plus simple, et prend tout naturellement sa source dans la coutume si générale de donner aux individus d'abord, aux familles ensuite, le nom de certains animaux. Une famille, par exemple, portant le nom de l'ours, regardait cet animal d'abord avec

(1) Goguet, *loc. cit.*, t. II, p, 364.

intérêt, puis avec respect, puis enfin avec une sorte de superstition.

L'habitude de donner aux enfants le nom de quelque animal ou de quelque plante est fort répandue, ce qui, chez les peuples très-sauvages, s'explique facilement par la pauvreté du langage.

Les Issinese de la Guinée donnent à leurs enfants le nom « d'un animal, d'un arbre, d'un fruit, selon « leur fantaisie. Quelquefois aussi ils lui donnent le « nom de leur fétiche ou de quelque blanc, leur « mingo, c'est-à-dire leur ami (1). »

Les Hottentots donnent à leurs enfants le nom d'un animal (2). Au Congo (3) « certains aliments sont « défendus à un homme ; l'un ne doit pas manger « certain poisson, l'autre certain oiseau, et ainsi de « suite. Je n'ai pas pu cependant savoir positivement « si cette défense s'applique dans tous les cas à l'ani- « mal que représente leur totem. »

Dans l'Afrique méridionale les Bechuanas se subdivisent en tribu du crocodile, du poisson, du singe, du buffle, de l'éléphant, du porc-épic, du lion, et ainsi de suite. Personne n'oserait manger la chair ou porter la peau de l'animal patron de la tribu à laquelle il appartient. Dans ce cas, cependant, on n'adore pas les totems (4).

Les Chinois portent fréquemment « le nom d'une fleur, d'un animal ou d'une plante (5). » En Australie, le

(1) Astley, *Collection of voyages*, t. II, p. 436.
(2) *Ibid.*, t. III, p. 357.
(3) *Ibid.*, p. 282.
(4) Casalis, *The Basutos*, p. 211.
(5) Astley, *loc. cit.*, t. IV, p. 91.

totem ou, comme on l'appelle, le Kobong, paraît sur le point d'être déifié. Chaque famille, dit Sir G. Grey (1), « adopte comme blason ou signe distinctif, ou Kobong, « comme on l'appelle, quelque animal, ou quelque « végétal. Je crois plus probable que ces objets ont « reçu le nom des familles, plutôt que les familles « le nom de ces objets. »

Un certain lien mystérieux existe entre la famille et son Kobong, ainsi un membre d'une famille « ne tuera jamais un animal de l'espèce à laquelle ap- « partient son Kobong, s'il le trouve endormi ; il ne « le tue même jamais qu'avec répugnance et lui laisse « toujours une chance de s'échapper. Cela provient « de ce que la famille croit qu'un animal de cette « espèce est son meilleur ami et que le tuer serait un « grand crime, qu'il faut éviter avec soin. De même, « un indigène qui a une plante pour Kobong, ne doit « pas l'arracher dans certaines circonstances et à cer- « taines époques de l'année. »

Nous voyons là un certain respect pour le Kobong ou totem, qui n'est cependant pas encore arrivé au culte (2). D'un autre côté, en Amérique, le respect pour le totem est devenu une véritable religion.

Le totem des Peaux-Rouges, dit Schoolcraft (3), est un « symbole du nom du premier ancêtre, or- « dinairement un quadrupède, un oiseau, ou quelque « autre individu du règne animal, qui constitue, si « nous pouvons nous exprimer ainsi, le surnom de la

(1) *Two Expeditions in Australia*, t. II, p. 228.
(2) Voir Eyre, t. II, p. 328.
(3) Schoolcraft, *Indian Tribes*, t. II, p. 49. Voir aussi Lafitau, t. I, p. 464, 467.

« famille. C'est toujours un être animé, car il est bien « rare qu'on en trouve un emprunté à un objet ina- « nimé. Son importance significative réside en ce fait, « que chaque individu n'hésite pas à y faire remonter « sa généalogie. Quel que soit le nom qu'un individu « porte pendant sa vie, c'est son totem, et non son nom « personnel, qu'on inscrit sur la planche, ou adjeda- « tig, qui indique le lieu de sa tombe. On retrouve « ainsi les familles après qu'elles se sont développées « en groupes, ou tribus, dont la multiplication dans « l'Amérique du Nord a été considérable et a accru « dans la même proportion les travaux de l'ethnolo- « gue. La tortue, l'ours et le loup, semblent avoir été « les premiers totems et les plus honorés, et occupent « une place importante dans les traditions des Iro- « quois, des Lénapes et des Delawares; les familles « qui portent ces totems semblent avoir une certaine « prééminence dans les généalogies de toutes les tri- « bus organisées d'après le principe du totem. »

Ainsi, par exemple, les Osages (1) croient descendre d'un castor et par conséquent ne tuent jamais un de ces animaux. Les différentes tribus des Khonds de l'Inde se « distinguent aussi par le nom de différents « animaux, tels que la tribu de l'ours, la tribu du hi- « bou, la tribu du daim, etc., etc. (2). »

Les Kols de Nagpore sont aussi divisés en « Keelis» ou clans, portant le nom de certains animaux, dont ils ne mangent jamais la chair. Ainsi, un individu ap-

(1) Schoolcraft, t. I, p. 320.
(2) *Early Races of Scotland*, t. II, p. 495.

partenant à la tribu de l'anguille, du faucon ou du héron, ne mangera jamais de ces animaux (1).

Si nous nous rappelons, en outre, que le dieu d'un sauvage est simplement un être d'une nature peu différente de la sienne propre, un peu plus puissant que lui peut-être, nous comprendrons immédiatement que beaucoup d'animaux, tels que l'ours ou l'éléphant, remplissent toutes les conditions nécessaires, pour qu'il les regarde comme des dieux.

Ceci est encore plus vrai pour les animaux nocturnes tels que le lion et le tigre, car là l'effet s'augmente d'un certain mystère. Quand le sauvage, couché la nuit auprès de son feu, entend les cris et les rugissements de ces animaux et qu'il les voit rôder autour de lui, passant comme des ombres entre les arbres, qu'y a-t-il d'étonnant à ce qu'il invente sur leur compte de mystérieuses histoires ; et si, dans le cas qu'il fait des animaux, il se trompe dans un sens, nous sommes, nous, peut-être tombés dans l'extrême opposé.

Mais le premier de tous les animaux comme objet de culte, c'est sans contredit le serpent. Cet anima est non-seulement malfaisant et mystérieux, mais sa morsure, si innocente en apparence et dont cependant les effets sont si terribles, produisant la mort si rapidement et sans cause apparente, suggère presque irrésistiblement au sauvage l'idée de quelque chose de divin, selon la notion qu'il se fait de la divinité. D'autres considérations plus infimes, mais tout aussi puis-

(1) Dalton, *Trans. Ethn. Soc.*, *nouvelle série*, t. VI, p. 36.

santes, tendaient aussi au grand développement du culte du serpent. Cet animal vit longtemps, et s'accoutume aisément à la captivité ; on pouvait donc garder longtemps le même individu et l'exposer facilement à intervalles aux regards de la multitude. En outre, le serpent est un dieu commode. Ainsi en Guinée, où la mer et le serpent sont les principaux dieux, les prêtres, comme nous l'affirme Bosman, encouragent les offrandes au serpent, plutôt qu'à la mer, car dans ce dernier cas « il ne leur reste rien (1). »

Nous devons à M. Fergusson un ouvrage spécial sur le culte des arbres et sur celui du serpent. Je ne puis supposer avec lui, cependant, que la beauté du serpent, et le feu de ses regards, aient été les causes premières de sa déification. Je ne puis croire non plus qu'on puisse faire remonter le culte du serpent à une même origine locale ; je suis persuadé, au contraire, que ce culte s'est produit spontanément dans bien des lieux et à des époques bien différentes. Nous devons nous rappeler, en considérant combien est général le culte du serpent, que nous appliquons un même nom à toute une famille d'animaux et que les serpents se trouvent dans le monde entier, sauf dans les régions très-froides. Le lion, l'ours, le taureau, au contraire, étant moins répandus, leur culte ne peut être aussi général. Mais si, comme il conviendrait de le faire, nous comparions le culte du serpent avec le culte rendu aux quadrupèdes, aux oiseaux, ou au soleil, nous verrions qu'il n'est pas plus général que ces religions.

(1) Pinkerton, vol. XVI, p. 500.

M. Fergusson, comme tous les précédents écrivains qui ont traité ce sujet, s'étonne qu'on représente le dieu-serpent comme un être bienfaisant. Müller, dans sa « Mythologie Scientifique », a essayé d'expliquer cette idée, en faisant remarquer que le serpent, tout en étant l'emblème de la nature stérile et impure, est aussi celui de la jeunesse et de la santé. Ce n'est pas là, je crois, la vraie explication. Il se peut que le dieu-serpent ait commencé par être regardé comme un être malfaisant, flatté comme le sont tous les tyrans ; puis, dans la suite des temps, cette flatterie, qui n'était d'abord qu'une expression de crainte, finit par devenir un article de foi. Si cependant, comme je l'ai supposé plus haut, le culte du serpent dérive du système des totems, le serpent devait dans les temps primitifs, être regardé comme un animal bienfaisant.

Selon M. Fergusson le serpent était, dans l'antiquité, adoré en Égypte (1), dans l'Inde (2), dans la Phénicie (3), dans la Babylonie (4), en Grèce (5) aussi bien qu'en Italie (6), où cependant ce culte ne fit pas beaucoup de progrès. Chez les Lithuaniens « chaque famille entretenait un serpent comme dieu « domestique (7). »

Actuellement le serpent est adoré, ou l'était tout

(1) Hérodote, *Euterpe*, 74.

(2) Tertullien, *de Prescript. Hæreticorum*, c. XLVII. Epiphanius, livre I. Hæres. XXXVII, p. 267 et suivantes.

(3) Eusebius, *Præp. Evang.*, t. I, p. 9. Maurice, *Ind. Antiq.*, t. VI, p. 273.

(4) Bel et Dragon, V, 23.

(5) Pausanias, vol. II, p. 137, 175. Ælian, *de Animal.* XVI, 39. Hérodote, VIII, p. 41.

(6) Ælian, *Var. Hist.*, IX, p. 16. Propertius, *Eleg.* VIII, p. 4.

(7) Lord Kames, *History of Man*, vol. IV, p. 193.

récemment encore, dans une grande partie de l'Asie et notamment en Perse (1), au Cachemir (2), dans le Cambodge, au Thibet (3), dans l'Inde (4), en Chine (5) (très-peu), à Ceylan (6) et chez les Kalmoucks (7).

En Afrique, le serpent est adoré dans quelques parties de la haute Égypte (8) et en Abyssinie (9). Chez les nègres de la côte de Guinée c'est le dieu principal (10).

Smith (11), dans son « Voyage à la côte de Guinée, » dit que les indigènes « sont tous païens et adorent « trois sortes de divinités. La première est un ma- « gnifique serpent d'une nature inoffensive. On garde « ces serpents dans des maisons fétiches ou églises, « bâties tout exprès, dans un buisson, et on leur sa- « crifie une grande quantité de porcs, de moutons, de « poules, de chèvres, etc.; si ces offrandes ne sont « pas dévorées par le serpent, on peut être certain « qu'elles le sont par les prêtres. » De la Libéria au Benzuéla (12), si non plus loin, le serpent est le dieu

(1) Mogruil, 156. Windischmann, 37. *Shah Nameh*, traduction d'Atkinson, p. 14.

(2) *Asiatic Res.*, vol. XV, p. 24, 25. Ayeen Akbaree, traduction de Gladwin, p. 137.

(3) Hïouen-Thsang, t. I, p. 4.

(4) Fergusson, *Tree and serpent Worship*, p. 56.

(5) *Ibid.*, p. 51.

(6) *History and doctrine of Buddhism in Ceylan*, Upham.

(7) Klemm, *loc. cit.*, vol. III, p. 202.

(8) Pococke, *Pinkerton Voyages*, vol. XV, p. 269.

(9) *Dillmann in Zeitsch, der Morgenlandischen Gesells*, vol. II, p. 338; Ludolf. *Comment.*, vol. III, p. 284 ; Bruce, *Travels*, vol. IV, p. 35.

(10) Astley, *Voyages*, vol. III, p. 489; *Burton*, vol. II, p. 139; Smith, *loc. cit.*, p. 195.

(11) Smith, *Voyage to Guinea*, p. 195. Voir aussi Bosman, *Pinkerton Voyages*, vol. XVI, p. 184 et suivantes.

(12) Bosman, *loc. cit.*, p. 494, 499. Smith, *loc. cit.*, p. 195.

principal et, comme partout ailleurs, on le regarde, en somme, comme un être bienfaisant. C'est à lui qu'on s'adresse pour faire cesser la sécheresse, les maladies, ou toutes autres calamités. Aucun nègre ne voudrait faire le moindre mal à un serpent, et quiconque le ferait serait assurément puni de mort. Quelques matelots anglais ayant une fois tué un serpent qu'ils avaient trouvé dans leur maison, les indigènes les attaquèrent furieusement, les tuèrent tous et brûlèrent la maison. Dans le pays entier on trouve de petites huttes, bâties pour les serpents (1), qui sont soignés et nourris par de vieilles femmes. On consulte souvent ces serpents comme des oracles.

Outre ces petites huttes, on rencontre des temples qui, à en juger au point de vue des nègres, sont très-magnifiques (2); ils contiennent de larges cours, des appartements spacieux et de nombreux serviteurs. Chacun de ces temples possède un serpent spécial. Celui de Whydah apparut, dit-on, à l'armée pendant sa marche sur Ardra. On regarda cette apparition comme un présage de la victoire, et les soldats encouragés remportèrent de grands succès. Aussi ce serpent est-il plus révéré que tous les autres, et chaque année on fait un pèlerinage à son temple où ont lieu de grandes cérémonies. On conduit à la maison du serpent toutes les jeunes femmes malades pour les soigner, et pour ce service, qui nous semble suspect d'immoralité, les prêtres demandent un grand prix aux parents.

On n'adore ainsi que les serpents inoffensifs; c'est

(1) Astley, *loc. cit.*, p. 27, 32.
(2) *Ibid.*, p. 29.

là un fait qu'il est bon de remarquer. « Agoye, » le fétiche de Whydah, de la tête duquel sortent des ser-

Fig. 17. — Agoye, idole de Whydah.
(Astley, *Collection of Voyages.*)

pents et des lézards (1) (fig. 17), ressemble beaucoup à certaines idoles indoues.

Les Cafres de l'Afrique méridionale croient géné-

(1) Astley, *loc. cit.*, vol. III, p. 50.

ralement que les esprits de leurs ancêtres leur apparaissent sous la forme de serpents (1).

A Madagascar, selon Ellis (2), les indigènes ont une sorte de respect superstitieux pour les serpents.

A Viti (3), « le dieu le plus connu est Ndengei, qui « semble être la personnification de l'idée abstraite de « l'existence éternelle. Il n'éprouve ni émotions, ni « sensations, ni désirs; il n'est sujet qu'à la faim. On « le représente sous la forme du serpent, symbole de « l'éternité dans le monde entier. Selon quelques tra- « ditions il avait la tête et partie du corps de ce rep- « tile, le reste était en pierre, pour indiquer la durée « éternelle et immuable. Il passe son existence mono- « tone dans une sombre caverne; ne faisant attention « à qui que ce soit, sauf à son serviteur Uto, ne don- « nant aucun signe de vie, si ce n'est quand il mange, « quand il répond à son prêtre, et qu'il change de po- « sition. »

Dans les îles des Amis on vénérait le serpent aquatique (4).

En Amérique, les Aztèques (5), les Péruviens (6), les Natchez (7), les Caraïbes (8), les Monitarris (9), les Mandans (10), etc., adoraient les serpents.

(1) Casalis, *Basutos*, p. 246. Chapman, *Travels*, t. I, p. 195. Callaway, *Religious system of the Amazulu*.

(2) *Three visits to Madagascar*, p. 143.

(3) *Fiji and the Fijians*, vol. II, p. 217.

(4) Mariner, vol. II, p. 106.

(5) Squier, *Serpent symbol in America*, p. 162. Gama, *Descripcion historica y cronologica de las pedras de Mexico*, 1832, p. 39 ; Bernal Diaz, p. 125.

(6) Müller, *loc. cit.*, p. 366.

(7) *Ibid.*, p. 62.

(8) *Ibid.*, p. 221.

(9) Klemm, *loc. cit.*, t. II, p. 162.

(10) *Ibid.*, p. 163.

Quand Alvarez essaya de passer du Paraguay au Pérou, il vit, dit-on, « le temple et la résidence d'un « monstrueux serpent, que les habitants avaient choisi « pour leur dieu, et qu'ils nourrissaient de chair hu- « maine. Il était aussi gros qu'un bœuf et avait vingt- « sept pieds de long, la tête très-grande et les yeux « très-féroces, quoique petits. Les mâchoires étaient « armées de deux rangées de crocs recourbés. Son « corps entier, excepté la queue, qui était lisse, était « recouvert d'écailles rondes d'une grande épaisseur. « Les Espagnols, bien qu'ils ne voulussent pas croire « comme le leur disaient les Indiens, que ce monstre « rendait des oracles, furent très-effrayés à sa vue; et « leur terreur s'augmenta beaucoup quand l'un d'eux, « ayant déchargé sur lui son arquebuse, il se mit à « rugir comme un lion et d'un coup de sa queue « ébranla la tour entière (1). »

Le culte des serpents est si répandu et présente partout tant d'analogie, que nous ne pouvons nous étonner qu'on l'ait regardé comme un culte spécial, qu'on ait essayé d'en faire remonter l'origine à une seule source, et que quelques auteurs aient cru découvrir en lui la religion primitive de l'homme.

Je vais indiquer actuellement quelques autres cas de zoolâtrie.

Le culte des animaux est très-répandu en Amérique (2). Les Peaux-Rouges révèrent l'ours (3), le bi-

(1) Charlevoix, *History of Paraguay*, t. I, p. 110.
(2) Müller, *loc. cit.*, p. 60 et suivantes.
(3) *Ibid.*, p. 61.

son, le lièvre (1), le loup (2), et quelques espèces d'oiseaux (3). Dans quelques parties du Brésil et surtout à la Plata on adore le jaguar (4). Les animaux les plus sacrés dans l'Amérique du Sud étaient les oiseaux et les jaguars. Au Mexique on regardait le hibou comme un esprit malfaisant (5). Dans l'Amérique du Sud on avait aussi une grande vénération pour les crapauds (6), les aigles et les tette-chèvres (7). Les Abipones (8) croient que certains petits canards « qui volent la nuit, en poussant un sifflement plain-« tif, sont les âmes des personnes mortes. »

Au Yucatan on avait coutume de laisser un enfant seul dans un endroit où on répandait des cendres. Le lendemain matin on examinait les cendres et si on y trouvait les empreintes d'un animal, on choisissait cet animal comme le dieu de l'enfant (9).

Les peuples à demi civilisés du Mexique (10) et du Pérou avaient des idées religieuses un peu plus élevées. Le soleil était la grande divinité des Péruviens (11), et cependant (12), même au temps de la conquête, ils révéraient beaucoup plusieurs espèces d'animaux, au nombre desquels, le renard, le chien,

(1) Schoolcraft, vol. I, p. 316.
(2) Müller, *loc. cit.*, p. 257.
(3) *Ibid.*, p. 134. Klemm, *loc. cit.*, vol. II, p. 164.
(4) *Loc. cit.*, p. 256.
(5) Prescrott, vol. I, p. 48.
(6) Depons, *Travels in South America*, t. I, p. 198.
(7) Müller, *loc. cit.*, p. 237.
(8) *Loc. cit.*, vol. II, p. 74.
(9) De Brosse, *Culte des Dieux fétiches*, p. 46.
(10) Müller, *loc cit.*, p. 481.
(11) Prescott, *History of Peru*, p. 88.
(12) Müller, p. 366.

le llama, le condor, l'aigle et le puma, outre le serpent. Ils croyaient même que chaque espèce d'animaux avait un représentant au ciel (1). Les mêmes idées régnaient au Mexique; on ne peut cependant pas dire que, dans ces deux pays, au temps de la conquête, les animaux fussent encore des dieux nationaux et reconnus.

Les Polynésiens avaient aussi pour la plupart dépassé l'état du totémisme. On n'adorait plus les corps célestes, et bien que les animaux fussent révérés, c'était plutôt comme les représentants des dieux que comme s'ils étaient les dieux eux-mêmes. Cependant les Tahitiens (2) avaient un respect superstitieux pour certaines espèces de poissons et d'oiseaux, tels que le héron, le martin-pêcheur et le pivert; ce dernier probablement parce qu'il entrait fréquemment dans les temples.

Les indigènes des îles Sandwich (3) semblent avoir vénéré le corbeau (4), et les Nouveaux-Zélandais, selon Forster, regardaient une espèce de pivert « comme l'oiseau de la divinité (5). » Les Tongans pensent que les dieux « viennent quelquefois habi-« ter le corps des lézards, des tortues et d'une espèce « de serpent aquatique; aussi vénèrent-ils ces ani-« maux (6). »

L'évêque de Wellington nous apprend que « les

(1) Prescott, *History of Peru*, p. 87.
(2) *Polynesian Researches*, vol. II, p. 203.
(3) Cook, *Third Voyage*, vol. III, p. 160.
(4) Cook, *Voyage to the Pacific*, vol. III, p. 161.
(5) *Voyage Round the World*, vol. I, p. 519.
(6) Mariner, *loc. cit.*, vol. II, p. 106.

« Maoris vénéraient tout particulièrement les arai-
« gnées, et comme les prêtres leur enseignaient en
« outre que les âmes des fidèles allaient au ciel sur
« des fils de la Vierge, ils avaient grand soin de ne
« pas rompre les fils d'araignées et les fils de la
« Vierge, qu'ils trouvaient sur leur chemin. Les Mao-
« ris supposaient aussi que leurs dieux avaient choisi
« les lézards pour en faire leurs demeures favorites (1). »

Aux îles Viti (2), outre le serpent, « on suppose que
« certains oiseaux, certains poissons, certaines plan-
« tes, certains hommes même, représentent la divinité
« ou en sont devenus la demeure. A Lakemba, Tui-La-
« kemba, et à Vanua-Levu, Ravuravu, demeurent dans
« le faucon ; Viavia et d'autres dieux dans le requin.
« Un autre habite l'anguille, un autre la poule, et ainsi
« de suite, tant et si bien que presque tous les ani-
« maux deviennent la demeure de quelque divinité.
« Celui qui adore le dieu qui a choisi l'anguille pour
« demeure, ne doit jamais manger ce poisson, et ainsi
« pour les autres; de telle façon que quelques-uns ne
« peuvent pas manger de chair humaine, parce que
« leur dieu a choisi l'homme pour demeure. »

Erman rapporte qu'en Sibérie « l'ours polaire, étant
« la plus forte des créatures de Dieu et celle qui se
« rapproche le plus de l'homme, est aussi vénéré par
« les Samoyèdes, que l'est l'ours noir par les Ostiakes.
« Ils jurent même par la gorge de cet animal, ce qui
« ne les empêche pas de le tuer et de le manger; il est

(1) *Trans. Ethn. Soc.*, 1870, p. 367.
(2) Williams, *Fiji and the Fijians*, vol. I, p. 219.

« vrai qu'une fois tué ils lui prouvent leur respect « de bien des façons différentes (1). »

Chaque tribu des Jakuts « a un animal sacré, un « cygne, une oie, un corbeau, etc.; la tribu ne mange « jamais cet animal, quoique les autres puissent en « manger (2). » Le même respect s'étend aux plantes; ainsi, en Chine, quand l'abricotier sacré est brisé par quelque accident, on a coutume d'écrire sur l'écorce des excuses au dieu (3).

L'Indou, dit Dubois (4), « extravagant en toutes choses, « vénère et adore plus ou moins solennellement pres- « que toutes les créatures vivantes, quadrupèdes, oi- « seaux ou reptiles. » La vache, le singe, l'aigle (connu sous le nom de Garuda), et le serpent, sont les plus vénérés; mais le tigre, l'éléphant, le cheval, le cerf, le mouton, le porc, le chien, le chat, le rat, le paon, le coq, le caméléon, le lézard, la tortue, les poissons et même les insectes, partagent avec eux les honneurs divins.

Le bœuf est l'animal sacré par excellence dans l'Inde et à Ceylan. Chez les Todas (5), « les buffles et les « cloches se confondent en un tout mystique incompré- « hensible et constituent les principaux objets d'adora- « tion et de culte.... Le soir, quand on rentre le trou- « peau à l'étable, les hommes et les femmes de la famille « s'assemblent pour aller adorer les animaux. » On adore l'oie à Ceylan (6), et l'alligator aux Philippines.

(1) Erman, vol. II, p. 55.
(2) Strahlenberg, p. 383.
(3) Tylor, *Royal Inst. Journal*, vol. V, p. 527.
(4) *Loc. cit.*, p. 445.
(5) *Trans. Ethn. Soc., nouvelle série*, vol. VII, p. 250, 253. Voir aussi *Ethn. Journal*, 1869, p. 97.
(6) Tennent, *Ceylon*, vol. I, p 484.

Les anciens Égyptiens adoraient presque tous les animaux, et, selon sir S. Baker, les indigènes, aujourd'hui encore, sur le Nil Blanc, ne veulent pas manger de bœuf (1). La poule joue aussi un rôle important dans les cérémonies religieuses des Obbo et autres tribus du Nil (2).

Le roi d'Ardra, sur la côte de Guinée, avait pour fétiches (3) certains oiseaux noirs; les nègres de Benin adorent aussi plusieurs espèces d'oiseaux.

Les nègres de la Guinée (4) adorent « l'espadon et « le bonito, et telle est leur vénération pour ces pois- « sons qu'ils ne cherchent jamais à les prendre. Si par « hasard ils prennent un espadon, ils ne le mangent « qu'après lui avoir enlevé son épée, qu'ils font sécher « et qu'ils conservent comme un fétiche. » Pour eux, le crocodile est aussi un dieu. Sur la côte de Guinée, dit Bosman, « presque tous les nègres croient que « l'homme a été créé par Anansie, c'est-à-dire par une « grosse araignée (5). »

A Madagascar, selon Ellis (6), les indigènes croient que les crocodiles « sont doués d'un pouvoir surnatu- « rel; ils adressent des prières à cet animal pour obte- « nir son pardon, ou cherchent à s'assurer sa protection « au moyen de charmes. Agiter une lance au-dessus des « eaux qu'ils habitent serait un acte sacrilége qui, sans « contredit, mettrait en péril la vie de celui qui s'en ren- « drait coupable, dès qu'il oserait s'aventurer sur l'eau. »

(1) *Albert N'yanza*, vol. I, p. 69.
(2) Baker, *loc. cit.*, vol. I, p. 327.
(3) Astley, *loc. cit.*, vol. III, p. 72, 99.
(4) Astley, vol. II, p. 667.
(5) Pinkerton, *loc. cit.*, vol. XVI, p. 396.
(6) *Three visits to Madagascar*, p. 297.

Les peuples de l'Europe méridionale avaient, pour la plupart, abandonné déjà le culte des animaux au commencement même des temps historiques. La sainteté extraordinaire attribuée aux bœufs du soleil, dans le douzième livre de l'« Odyssée », constitue presque une exception dans la mythologie grecque, et M. Gladstone lui attribue une origine phénicienne. Il est vrai qu'on traite le cheval avec un respect mystérieux et que les dieux, dans plusieurs occasions, prennent la forme d'oiseaux; mais ceci ne constitue pas un culte déterminé.

La déification des animaux explique probablement le fait curieux que beaucoup de sauvages font ordinairement des excuses aux animaux qu'ils tuent à la chasse. Ainsi les Vogulitzi de Sibérie (1), quand ils ont tué un ours, lui adressent la parole et cherchent à lui prouver « que les flèches ont été faites par les « Russes, que ce sont eux aussi qui ont forgé le fer, et « que c'est à eux par conséquent que doit s'attacher tout « le blâme. » Pallas (2) signale une coutume semblable chez les Ostiakes. Schoolcraft (3) raconte que sur les bords du lac Supérieur, il a entendu un Indien demander pardon à un ours qu'il venait de tuer.

Avant de commencer une expédition de chasse, les Chippeways exécutent une danse sacrée afin de s'assurer les bonnes grâces des esprits des ours ou autre gibier (4). Dans la Colombie (5) anglaise, quand com-

(1) Strahlenberg, *Voyage to Siberia*, p. 97.
(2) *Voyages*, vol. IV, p. 85.
(3) *Indian Tribes*, vol. III, p. 229.
(4) Catlin, *American Indians*, vol. II, p. 248.
(5) *Metlahkatlah*, p. 96.

mence la saison de la pêche et que les poissons remontent les rivières, les Indiens vont au-devant d'eux et « leur parlent. Ils les flattent et leur disent : Vous « autres poissons, vous êtes tous des chefs, oui, vous « êtes tous des chefs. »

Les Cafres Koussas (1) observent une coutume analogue. Avant de partir pour la chasse, ils célèbrent une cérémonie fort singulière et qu'ils regardent comme absolument nécessaire au succès de l'entreprise. L'un d'eux met dans sa bouche une poignée d'herbe, puis court à quatre pattes pour représenter le gibier. Les autres s'avancent et font semblant de le percer avec leurs lances, en poussant leur cri de chasse, jusqu'à ce qu'enfin il se laisse tomber sur le sol comme s'il était mort. Si cet homme tue ensuite un animal, il suspend une de ses griffes à son bras, en guise de trophée, mais il doit partager sa prise avec les autres chasseurs. Lichtenstein relate aussi « que si après une « chasse longue et fatigante, comme l'est toujours « cette chasse, ils parviennent à tuer un éléphant, ils « font des excuses à l'animal mort en lui déclarant « solennellement qu'ils n'avaient pas l'intention de le « tuer, et que c'est un simple accident (2). » Pour rendre les excuses plus complètes, ils lui coupent la trompe et l'enterrent avec beaucoup de cérémonies.

Gray (3), parlant d'un Mandingo qui avait tué un lion, dit : « Comme je n'étais pas peu surpris de voir « ainsi traiter un homme qu'on aurait dû, selon moi,

(1) Lichtenstein, *Travels*, vol. I, p. 269.
(2) Lichtenstein, *Travels*, vol. I, p. 254.
(3) Gray, *Travels in Western Africa*, p. 143.

« récompenser, pour avoir, le premier, blessé l'animal « de telle façon qu'il lui était impossible de nous at- « taquer, je demandai des explications. On me répon- « dit que n'étant qu'un sujet, il s'était rendu coupable « d'un grand crime en tuant un souverain ; qu'il de- « vait souffrir cette punition jusqu'à ce qu'il fût mis « en liberté par les chefs du village, qui, sachant que « le décédé était leur ennemi, non-seulement en don- « neraient l'ordre immédiatement, mais encore ré- « compenseraient l'homme pour sa bonne conduite. « J'essayai, mais sans pouvoir y arriver, de découvrir « l'origine de cette cérémonie extraordinaire, mais « j'obtins pour toute réponse la phrase africaine or- « dinaire : « Nos pères ont toujours fait ainsi. »

Les Stiens du Cambodge (1) croient que les « ani- « maux ont aussi des âmes qui reviennent après leur « mort. Aussi, quand ils ont tué un animal, craignant « que son âme ne vienne les tourmenter, ils lui de- « mandent pardon pour le mal qu'ils lui ont fait, et « offrent des sacrifices proportionnés à la force et à « la taille de l'animal. »

Les indigènes de Sumatra (2) ne parlent des tigres « qu'avec beaucoup de respect et hésitent à les appe- « ler par leur nom commun (rimau ou machang), ils « les nomment respectueusement satwa (les animaux « sauvages), ou même nenek (ancêtres); soit qu'ils « croient réellement que ce sont leurs ancêtres, soit « qu'ils veuillent les apaiser ou les flatter. Quand un

(1) Mouhot, *Travels in the central parts of Indo-China*, vol. I, p. 252.
(2) Marsden, *History of Sumatra*, p. 292. Voir aussi Depons, *Travels in South America*, vol. I, p. 199.

« Européen parvient à se procurer des indigènes moins « superstitieux, pour aller tendre des piéges, les habi- « tants du voisinage se rendent la nuit près de l'en- « droit où on les a placés, et accomplissent certaines « cérémonies pour bien prouver aux tigres que ce ne « sont pas eux qui ont tendu les piéges et que tout a « été fait sans leur consentement. »

La déification des objets inanimés semble à première vue plus difficile encore à comprendre que celle des animaux. Mais en même temps qu'on empruntait aux animaux les noms des individus, on en empruntait aussi aux objets inanimés, et si, comme nous l'avons supposé (p. 272), cette coutume a conduit au culte des premiers, elle a pu conduire aussi au culte des seconds. En outre, bien des objets inanimés semblent posséder la vie. Personne ne peut s'étonner, je crois, qu'on ait regardé les fleuves comme des êtres vivants. Le mouvement constant des ondes, les rides et les petites lames de leur surface, les vibrations des roseaux et des autres plantes aquatiques, le murmure, la beauté et la transparence des eaux, tout se combine pour produire un singulier effet, même sur l'esprit de l'homme civilisé.

Sénèque écrivait : « Si vous vous promenez dans « un bois, planté de vieux arbres, de grosseur ex- « traordinaire, dont les branches entrelacées inter- « ceptent la lumière du ciel, la grande élévation, le « calme, l'ombre profonde, tout imprime à votre es- « prit la conviction qu'un Dieu est présent. »

Le sauvage lui aussi ressent de semblables émotions et est naturellement enclin à personnifier, non-

seulement les rivières, mais les autres objets inanimés.

Qui peut s'étonner qu'on ait adoré le soleil, la lune et les étoiles, culte si répandu qu'on l'a regardé comme une forme spéciale de religion, connue sous le nom de sabéisme? Ce culte, cependant, ne diffère pas essentiellement dans sa forme primitive du culte d'une montagne, ou d'un fleuve. Pour nous, qui connaissons l'astronomie, le culte du soleil nous paraît naturellement une forme de religion plus sublime, mais nous devons nous rappeler que les sauvages, qui adorent les corps célestes, n'ont aucune idée de leur distance et par conséquent de leur grandeur. De là, les curieuses idées qu'ils se font des éclipses (p. 228). En voici quelques autres. Les Nouveaux Zélandais croient que Mawe, leur ancêtre, prit le soleil dans un filet et le blessa si grièvement, que depuis lors ses mouvements sont plus lents et que, par conséquent, les jours sont plus longs (1).

Selon un autre récit, Mawe « attacha une corde au « soleil et le lia à la lune, de façon que quand l'un s'a- « baisse, l'autre, entraînée par le poids supérieur du « soleil, se lève et éclaire la terre en son absence (2). »

Il faut toujours se rappeler aussi que le sauvage se fait de Dieu une idée toute différente de la nôtre : au lieu d'un être surnaturel, Dieu n'est pour lui qu'une partie de la nature. Ceci explique, dans une certaine mesure, cette tendance à tout déifier qui nous semble si étrange.

(1) *Polynesian Mythology*, p. 35.
(2) Yate, *loc. cit.*, p. 143.

Lichtenstein cite un charmant exemple de cette facilité à créer des divinités. Le roi des Cafres Koussas, ayant brisé un morceau d'une ancre, mourut quelque temps après. Depuis ce temps, tous les Cafres, pensant que l'ancre était vivante, la saluèrent respectueusement, chaque fois qu'ils passaient près d'elle (1). Les indigènes avaient pour règle invariable de ne pas siffler en passant au pied d'une certaine dune près de Sydney, parce qu'un rocher, détaché de cette dune, avait une fois écrasé quelques-uns de leurs compatriotes qui passaient en sifflant (2).

M. Fergusson (3) raconte un fait fort remarquable : « L'exemple suivant de culte rendu à un arbre est, « dit-il, fort intéressant, fort instructif même, et j'en « ai été témoin. Pendant mon séjour à Tessore, je « vis, une fois, une grande foule passant près de la fa- « brique que je dirigeais alors. Je n'y fis d'abord pas « attention, pensant que ces gens se rendaient à « quelque foire ; mais la foule devint chaque jour « plus considérable et prit un caractère plus reli- « gieux. Je demandai des explications, et on me dit « qu'un dieu avait apparu dans un arbre à un endroit « situé à environ six milles de la fabrique. Je m'y « rendis le lendemain matin. Dans un village que je « connaissais bien, on avait déblayé une grande place « au milieu de laquelle se trouvait un vieux dattier « à moitié pourri, couvert de guirlandes et d'of- « frandes. On avait élevé, tout autour, des maisons

(1) *Travels*, vol. I, p. 254.
(2) Collins, *English colony in new South Wales*, p. 382.
(3) *Tree and serpent Worship*, p. 74.

« pour les brahmines, et il se faisait déjà beaucoup « d'affaires en offrandes et en Pûjâ. En réponse à « mes questions sur la manière dont le dieu mani- « festait sa présence, on me dit que, peu de temps « après le lever du soleil, l'arbre relevait ses rameaux « pour le saluer et qu'il s'inclinait de nouveau le soir. « Comme il était facile de vérifier ce miracle, je re- « vins à midi et vis qu'on ne m'avait pas trompé! « Quelques recherches et un peu de réflexion me per- « mirent de me rendre compte du mystère. L'arbre « se trouvait anciennement au milieu de la principale « rue du village, il finit par pendre si bas que, pour « pouvoir passer dessous, on l'avait tourné de côté et « on l'avait attaché parallèlement à la route. Pendant « cette opération, les fibres qui composaient le tronc « s'étaient tordues, comme les fils d'une corde. Quand « le soleil du matin frappait sur la surface supérieure « de ces fibres, la chaleur les faisait contracter, de là « une tendance à se détordre qui avait pour consé- « quence de relever le sommet de l'arbre. Les rosées « du soir relâchaient les fibres et le sommet de l'ar- « bre retombait. Ainsi l'homme de science, aussi bien « que le crédule Indou, acquit la preuve que le phé- « nomène était dû à l'action directe du dieu Soleil. »

Les sauvages attribuent tous les mouvements à la vie. Aussi regardent-ils le vent comme un être vivant. Ils pensent même que certains objets immobiles possèdent un esprit. Le chef de Teah, en dépit de tout ce que lui affirmait Lander (1), croyait que la montre de

(1) *Niger Expedition*, vol. II, p. 220.

ce dernier était vivante et avait le don de se mouvoir. C'est probablement pour cette raison que dans la plupart des langues les objets inanimés ont un genre, car on les regardait anciennement comme mâles ou femelles. De là aussi provient la coutume de briser ou de brûler les armes, etc., ensevelies avec les morts. On a supposé qu'on voulait simplement éviter ainsi de donner des tentations aux voleurs. Il n'en est rien; les sauvages ne violent jamais un tombeau. Mais, de même qu'ils tuent les femmes et les esclaves d'un homme, son cheval et son chien favori, afin qu'ils puissent l'accompagner dans l'autre monde, de même aussi ils « tuent » ses armes afin que les esprits de ses arcs, de ses flèches, etc., ne quittent pas leur maître et que celui-ci puisse se présenter dans la terre des esprits armé comme il convient à un chef. Ainsi les habitants de Taïti (1) croyaient « que non-seule-« ment tous les animaux, mais les arbres, les fruits, « et même les pierres, ont des âmes qui, au mo-« ment de la mort, quand on les brûle ou qu'on « les brise, vont d'abord se confondre avec la divinité « et entrent ensuite dans la maison qui leur est des-« tinée. »

Les Vitiens (2) pensent que « si un animal ou une « plante meurt, son âme va immédiatement dans le « Bolotoo; si on brise une pierre ou toute autre sub-« stance, l'immortalité lui appartient également; que « dis-je? Les objets artificiels partagent la même ré-

(1) Cook, *Third Voyage*, vol. II, p. 166.
(2) Mariner, *loc. cit.*, vol. II, p. 137.

« compense que les hommes, les porcs et les yams. Si « une hache ou un ciseau est usé, on le brise, et son « âme va immédiatement retrouver les dieux. Si on « abat une maison, ou si elle est détruite de quelque « façon que ce soit, son âme immortelle trouve une « place dans les plaines de Bolotoo. »

Sproat (1) dit, en parlant des Indiens du nord-ouest de l'Amérique : « Quand on enterre un mort, ses amis « brûlent ordinairement des couvertures, car en les « détruisant dans ce monde, ils les envoient dans « l'autre en compagnie de l'âme du décédé. »

En Chine (2), « quand un homme important meurt, « les bonzes font de grandes processions ; des pleu- « reurs les suivent, portant des cierges et faisant brû- « ler des parfums. On offre des sacrifices à certains « intervalles. Pendant la dernière cérémonie, on brûle « des statues représentant des hommes, des femmes, « des chevaux, des selles et autres objets, et une grande « abondance de papier-monnaie ; ils croient que toutes « ces effigies se transforment en réalités dans l'autre « monde et qu'elles serviront au décédé. »

Ainsi donc, dans cette phase du développement de l'esprit humain, l'homme pense que tout est doué de la vie et il voit un dieu en toute chose.

Dans l'Inde, dit Dubois (3) « une femme adore le « panier qui lui sert à porter ses provisions et lui offre « des sacrifices ; elle traite de la même façon son mou- « lin à riz et ses autres ustensiles de ménage. Un

(1) Sproat, *Scenes and studies of savage life*, p. 213.
(2) Astley, vol. IV, p. 94.
(3) *People of India*, p. 373. Voir aussi p. 383, 386.

« charpentier rend le même hommage à sa hache et « à ses autres outils ; il leur offre aussi des sacrifices. « Un brahmine adore le stylet qui lui sert à écrire ; le « soldat les armes qu'il porte ; le maçon sa truelle « et le laboureur sa charrue. »

Sir S. Baker (1) dit : « Si un scribe arabe écrivait « l'histoire actuelle de son pays, les idées, la phraséo- « logie même, seraient exactement celles de l'Ancien « Testament ; il attribuerait soit à la colère divine, soit « aux bénédictions, qui résultent de l'accomplissement « de bonnes actions, les différents malheurs ou les « bonheurs qui, dans le cours des temps, atteignent « nécessairement tribus et individus. Si dans un « songe, une conduite particulière lui est suggérée, « l'Arabe croit que Dieu lui a *parlé*, et lui a indiqué « la marche à suivre. L'historien arabe, en parlant de « l'événement, dirait : « la *voix* du seigneur (Kallam « el Allah) s'étant fait entendre à telle personne, ou : « Dieu lui apparut en songe et lui *dit*, etc. » Ainsi le « lecteur européen doit faire grande attention aux fi- « gures et aux expressions du peuple. »

M. Fergusson regarde le culte rendu aux arbres, combiné au culte rendu au serpent, comme la foi primitive de l'espèce humaine. M. Wake (2) dit aussi : « Comment expliquer que les Polynésiens vénèrent « comme sacré une espèce de bananier, qu'ils ap- « pellent l'Ava, et que le même culte se retrouve chez « les tribus africaines du Zambèze et du Shire, chez les « nègres de l'Afrique occidentale et équatoriale et

(1) *The Nile tributaries of Abyssinia*, par Sir S. Baker, p. 130.
(2) *Chapters on Man*, p. 250.

« même dans le nord de l'Australie? Ce n'est certai-
« nement pas là une simple coïncidence.»

Or, comme le culte des arbres existe également en Amérique, nous ne pouvons le regarder comme une « preuve de l'origine commune des différentes races « qui le pratiquent.» C'est cependant une preuve de plus que l'esprit humain, dans sa marche vers le progrès, traverse partout des phases à peu près identiques.

Le culte des arbres existait anciennement en Assyrie, en Grèce (1), en Pologne (2) et en France. En Perse, le culte du Homa ou Soma était à peu près analogue. Tacite (3) parle des forêts sacrées de la Germanie et celles de l'Angleterre sont familières à tous nos lecteurs. Au huitième siècle, saint Boniface dut faire couper un chêne sacré et, tout récemment encore, un bouquet de chênes à Loch-Siant, dans l'île de Skye, avait un caractère si sacré que personne n'aurait osé en couper la plus petite branche (4).

Aujourd'hui, le culte des arbres règne dans toute l'Afrique centrale, au sud de l'Égypte et du Sahara. Les Shangallas, à l'époque de Bruce (5), adoraient « les « arbres, les serpents, la lune, les planètes et les « étoiles. »

Les nègres de la Guinée (6) adoraient trois divinités :

(1) *Baum cultus der Hellenen*, Botticher, 1856.
(2) Olaus Magnus, livre III, chap. 1.
(3) Tacitus, *Germania*, IX.
(4) *Early races of Scotland*, vol. I, p. 171.
(5) *Travels*, vol. IV, p. 35. Voir aussi vol. VI, p. 344.
(6) *Voyage to Guinea*, p. 195. Bosman, *Pinkerton Voyages*, vol. XVI, p. 494. Merolla, *Pinkerton voyages*, vol. XVI, p. 236.

les serpents, les arbres et la mer. Park (1) vit un arbre sur les confins de Bondou, auquel pendaient d'innombrables offrandes, principalement des chiffons. « Cet arbre présentait, dit-il, un singulier aspect, dé-« coré qu'il était d'innombrables chiffons ou bandes « d'étoffe, que les voyageurs traversant le désert avaient « attachés à ses branches. »

Chapman a vu aussi, chez les Cafres, un arbre sacré couvert de nombreux ex-voto (2).

Les nègres du Congo (3) « adoraient un arbre sa-« cré appelé « Mirrone. » Ils en plantaient ordinaire-« ment un auprès de leurs maisons comme si c'était « leur dieu tutélaire, ces païens, d'ailleurs, l'adorent « comme une de leurs idoles.» Ils placent des calebasses pleines de vin de palmier au pied de ces arbres, au cas où le dieu aurait soif. Bosman constate aussi que le long de la côte de Guinée, chaque village possède son bosquet sacré (4). A Adacoodah, Oldfield (5) vit « un arbre gigantesque, ayant douze yards et huit « pouces de circonférence. On me dit que c'était un « arbre sacré ; plusieurs flèches étaient enfoncées dans « le tronc, et à ces flèches pendaient des volailles, plu-« sieurs espèces d'oiseaux et beaucoup d'autres ob-« jets, offerts par les indigènes à cet arbre dieu. »

Dans l'Inde (6) et à Ceylan on adore le Bo (7).

(1) *Travels*, 1817, vol. I. p. 64, 106. Voir aussi Caillié, vol. I, p. 156.

(2) *Travels*, vol. II, p. 50. Klemm cite aussi Villault, *Relation des côtes d'Afrique* S., p. 263, 267.

(3) Merolla, *Voyage au Congo*, Pinkerton, vol. XVI, p. 236. Astley, *loc. cit.*, vol. II, p. 95, 97.

(4) *Loc. cit.*, p. 399. Voir aussi Astley, *loc. cit.*, vol. II, p. 26.

(5) *Expedition*, vol. II, p. 117.

(6) *Tree and serpent Worship*, p. 56 et suivantes.

(7) *Ibid.*, p. 56.

« J'ai déjà fait allusion, dit Fergusson, à la cérémonie « dans laquelle Buddha planta le Râjâyatana. Le trans- « port d'une branche du Bo, de Buddh-gyâ à Anurâ- « dhapura, est un des événements les plus authenti- « ques et les plus importants de l'histoire de Ceylan. « Expédiée par Asoka (250 av. J. C.), cette branche fut « reçue avec le plus grand respect par Devanampiya- « tisso et plantée au centre de l'île dans un endroit « choisi avec soin. Là on le révère depuis plus de deux « mille ans, comme le principal et le plus important « numen » de Ceylan, et cet arbre ou son descendant « immédiat, c'est-à-dire provenant tout au moins de la « vieille souche, est encore adoré aujourd'hui. La ville « est en ruines, ses grandes dagobas se sont effondrées; « ses monastères ont disparu; mais le Bo sacré rem- « plit encore les conditions de la légende : toujours « vert, ne croissant ni ne décroissant jamais, mais vi- « vant, mais immortel, pour faire les délices de l'espèce « humaine. Des milliers de pèlerins viennent, chaque « année, se presser dans l'enceinte sacrée où il se « trouve, pour l'adorer, pour lui demander dans leurs « prières bonheur et santé, prières plus tôt exaucées si « on les fait en sa présence. Il n'y a probablement « pas au monde d'idole plus ancienne, il n'y en a cer- « tainement pas de plus vénérée. »

Quelques tribus habitant les collines de Chittagong adorent le bambou (1). En Sibérie, les Jakuts ont des arbres sacrés auxquels « ils suspendent toutes sortes « d'ex-voto, en fer, en cuivre, etc. (2). » Les Ostiakes

(1) Lewin, *Hill tracts of Chittagong*, p. 10.
(2) Strahlenberg, *Travels in Siberia*, p. 381.

aussi, selon Pallas, avaient coutume d'adorer les arbres (1).

« On nous fit remarquer, dit Erman (2), comme « un monument important de l'histoire ancienne de « Beresov, un mélèze ayant environ cinquante pieds « de haut et si vieux, actuellement, qu'il ne se couvre « plus de feuilles qu'au sommet. Cet arbre se trouve « dans le cimetière. Anciennement, quand les chefs « ostiakes résidaient à Beresov, cet arbre était le prin- « cipal objet de leur culte. Dans ce cas, comme dans « beaucoup d'autres observés par les Russes, la sain- « teté particulière de l'arbre provenait de la singularité « de sa forme car, à environ six pieds du sol, le tronc « se sépare en deux parties égales, qui se réunissent « un peu plus haut. Ces indigènes superstitieux avaient « coutume de placer dans cette espèce de niche, for- « mée par le tronc, des offrandes considérables ; ils « n'ont pas encore renoncé à cet usage ; fait bien « connu aux Cosaques, qui s'enrichissent en allant « secrètement enlever ces riches offrandes. » Hanway (3), dans ses voyages en Perse, a vu un arbre « auquel pendait une grande quantité de chiffons, « offerts par des personnes malades de la fièvre. Cet « arbre se trouvait auprès d'un pauvre caravansérail « où le voyageur ne pouvait trouver que de l'eau. »

Dans quelques parties de Sumatra (4) « les indigènes « croient que certains arbres, particulièrement ceux

(1) *Loc. cit.*, vol. IV, p. 79.
(2) Erman, *Travels in Siberia*, vol. I, p. 464.
(3) Cité dans *The early races of Scotland*, vol. I, p. 163. Voir aussi De Brosse, *loc. cit.*, p. 144, 145.
(4) Marsden, *History of Sumatra*, p. 301.

« qui ont un aspect vénérable (comme un vieux jawi-
« jawi ou bananier), sont la résidence, ou plutôt la
« forme matérielle, des esprits des bois; opinion qui
« coïncide exactement avec celle que les anciens se
« faisaient des dryades et des hamadryades. A Ben-
« kunat, dans le pays de Lampong, il y a une longue
« pierre, posée sur une pierre plate, laquelle, selon les
« gens du pays, possède un pouvoir extraordinaire. On
« dit qu'une fois on la jeta dans l'eau et que d'elle-
« même elle revint prendre son ancienne position,
« en causant en même temps un terrible orage. Qui-
« conque s'en approcherait sans respect courrait,
« croient-ils, le risque de perdre la vie. »

Nous trouvons aussi le culte des arbres chez les indigènes des Philippines (1). « Ils croient que le monde
« ne se composait d'abord que de ciel et d'eau, et entre
« eux un milan qui, fatigué de voler de tous côtés et de
« ne pas trouver un lieu de repos, les excita l'un con-
« tre l'autre. Le ciel, afin de maintenir l'eau dans de
« justes limites et de façon à ce qu'elle ne prît pas le des-
« sus, la chargea d'îles, dans lesquelles le milan put se
« reposer et les laisser en paix. L'espèce humaine, di-
« sent-ils, sortit d'un large bambou à deux nœuds, qui
« flottait dans l'eau, et que les vagues rejetèrent enfin
« aux pieds du milan, qui se tenait sur la côte. Il ou-
« vrit les nœuds avec son bec, de l'un sortit l'homme,
« et de l'autre la femme. Bientôt ils se marièrent, avec
« le consentement de leur dieu Bathala Meycapal, qui
« causa le premier tremblement de terre ; de ce couple

(1) *Ibid.*, p. 303.

« descendent les différentes nations qui habitent le « monde. »

Les Vitiens adorent aussi certaines plantes (1). Le culte des arbres était moins répandu en Amérique. Les Mandans et les Monitarees, cependant (2), adoraient les arbres et les plantes. Les Indiens du lac Supérieur vénéraient un grand frêne (3).

Dans le nord de l'Amérique, Franklin (4) décrit un arbre sacré auquel les Crees « suspendaient de lon- « gues bandes de chair de buffle et des morceaux « d'étoffe. Ils se plaignirent à lui de quelques Indiens « Stone qui, deux jours auparavant, avaient dépouillé « leur arbre sacré de leurs offrandes. »

M. Tylor (5) vit au Mexique un vieux cyprès d'une grosseur remarquable : « A toutes les branches pen- « daient des ex-voto indiens, consistant en centaines « de mèches de cheveux noirs, des dents, des morceaux « d'étoffes de couleur, des chiffons et des rubans. L'ar- « bre datait certainement de plusieurs siècles; on lui « attribuait probablement quelque mystérieuse in- « fluence et, probablement aussi, il était couvert d'ex- « voto longtemps avant la découverte de l'Amérique. »

Au Nicaragua on adore non-seulement les grands arbres, mais le maïs et les haricots (6). Les habitants de la province Péruvienne de Huanca adorent aussi le maïs (7).

(1) *Fiji and the Fijians*, vol. I, p. 219.
(2) Müller, *loc. cit.*, p. 59.
(3) Müller, *loc. cit.*, p. 125.
(4) *Journeys to the Polar Sea*, vol. I, p. 221.
(5) *Anahuac*, p. 215. Il cite plus loin, p. 265, un autre cas semblable.
(6) Müller, *loc. cit*, p. 494. Voir aussi p. 491.
(7) Martius, *loc. cit.*, p. 80.

M. Darwin (1) a vu, en Patagonie, un arbre sacré « que les Indiens révèrent comme l'autel de Walleechu. Cet arbre s'élève sur une hauteur au milieu de la « plaine, aussi le voit-on à une grande distance. Aussitôt que les Indiens l'aperçoivent, ils expriment « leur adoration par de grands cris.... Il est isolé, « c'était le premier que nous voyions depuis longtemps ; plus tard nous en rencontrâmes quelques « autres de la même espèce, mais ils sont loin d'être « communs. C'était en hiver, l'arbre n'avait pas de « feuilles, mais à leur place des fils sans nombre, « auxquels étaient suspendues les offrandes, consistant « en cigares, en pain, en viande, en pièces d'étoffe, etc.; « les pauvres gens, qui n'ont rien de mieux à offrir, « tirent un fil de leur poncho et l'attachent à l'arbre. « Les Indiens ont en outre coutume de verser de « l'esprit de grain et du maté dans un trou et de fumer en envoyant la fumée en l'air, pensant ainsi « faire plaisir à Walleechu. Pour compléter la « scène, tout autour de l'arbre, les ossements blanchis des chevaux, sacrifiés en l'honneur du dieu. « Tous les Indiens, quel que soit leur âge et leur sexe, « font au moins une offrande ; ils pensent qu'ensuite « leurs chevaux ne se fatigueront plus et qu'eux-mêmes seront heureux. Le Gaucho qui me racontait cela me dit qu'en temps de paix il avait « souvent assisté à cette scène, et que lui et ses compagnons avaient coutume d'attendre que les Indiens « se fussent éloignés, et qu'alors ils allaient soustraire

(1) *Researches in Geology and Natural history*, p.79.

« les offrandes qu'ils avaient faites à Walleechu. Les « Gauchos pensent que les Indiens regardent l'arbre « comme le dieu lui-même, mais il me semble beau- « coup plus probable qu'ils ne le regardent que comme « l'autel du dieu. » C'est là cependant une distinction qu'un Patagonien serait à peine en état de concevoir.

Les Abenaquis avaient aussi un arbre sacré (1).

Les anciens Celtes adoraient les arbres, et de Brosse (2) fait même dériver le mot Kirk, qui en s'adoucissant est devenu «church,» église, de «quercus» chêne ; cet arbre étant tout particulièrement sacré.

Les Lapons adoraient aussi les arbres (3).

Ainsi donc, on peut prouver que presque toutes les grandes races d'hommes, à une époque particulière de leur histoire, ont pratiqué cette forme de religion.

Étudions actuellement le culte des lacs, des rivières et des sources, et nous verrons qu'il a été tout aussi développé. A une époque, il régnait dans presque toute l'Europe occidentale. Selon Cicéron, Justin et Strabon, il y avait auprès de Toulouse un lac dans lequel les tribus voisines avaient coutume de déposer des offrandes d'or et d'argent. Tacite, Pline et Virgile, parlent aussi de lacs sacrés. Au sixième siècle, Grégoire de Tours parle d'un lac sacré, situé sur le mont Helanus.

En Bretagne, on trouve le célèbre puits de Sainte-Anne d'Auray, et la fontaine sacrée de Lanmeur, dans

(1) De Brosse, *Du culte des Dieux fétiches* p. 51. Lafitau, vol. I, p. 146
(2) *Loc. cit.*, p. 175.
(3) De Brosse, *loc. cit.*, p. 169.

la crypte de l'église de Saint-Melars. Une foule de pèlerins vont encore, chaque année, visiter ces deux endroits (1).

En Angleterre, les traces du culte de l'eau abondent aussi. Gildas (2) en fait expressément mention, et dit que ce culte est condamné dans une homélie saxonne conservée à Cambridge (3). « Un grand nombre « de personnes, à la recherche de la santé, venaient « encore en 1791, ou se faisaient apporter, à la source « de Saint-Fillans (4), à Comrie, dans le Pertshire, « pour boire les eaux et s'y baigner. Il fallait faire « trois fois par jour le tour du bassin. On devait « aussi jeter une pierre blanche dans un ravin voisin « et offrir un morceau de ses vêtements, comme « offrande au génie du lieu. »

Dans les îles d'Écosse il y a aussi beaucoup de puits sacrés, et je me rappelle avoir vu le puits d'une des îles du Loch Maree entouré des offrandes des paysans, consistant principalement en monnaies de cuivre et en chiffons.

Selon le colonel Forbes Leslie (5), il y a peu de paroisses en Écosse qui n'aient pas un puits sacré ; ils sont tout aussi communs en Irlande. Le Kelpie, ou esprit des eaux, prenait plusieurs formes, et surtout celle d'un homme, d'une femme, d'un cheval ou d'un taureau. Les légendes sur cet esprit abondent

(1) *Early races of Scotland*, vol. I, p. 158.
(2) *Mon. Hist. Brit.*, VII.
(3) Wright, *Superstitions of England.*
(4) *Early races of Scotland*, vol. I, p. 156.
(5) Voir Forbes Leslie, *Early races of Scotland*, vol. I, p. 145. Campbell, *Tales of the West Highlands.*

en Écosse et en Irlande ; on croyait fermement à son existence pendant le siècle dernier, et dans certains endroits cette croyance persiste encore.

L'histoire grecque nous offre bien des exemples du culte des rivières (1). Pélée offre une mèche des cheveux d'Achille au fleuve Spercheios. Les Puliens sacrifient un taureau à Alpheios ; Thémis convoque les fleuves à la grande assemblée de l'Olympe. On regardait comme des divinités, Okéanos, l'Océan, et diverses fontaines. Cependant au temps d'Homère, le culte des eaux disparaissait graduellement, et appartenait plutôt, je crois, à une époque sociale antérieure, qu'à une race différente, comme le suppose M. Gladstone (2).

Dans l'Asie septentrionale, les Tunguses adorent différentes sources (3). De Brosse rapporte qu'on adore la rivière Sogd à Samarcande (4). « Au (5) dixième « siècle, un schisme éclata en Perse, parmi les Armé- « niens ; on accusait un des deux partis de mépriser « le puits sacré de Vagarschiebat. »

Les Bouriats, quoique bouddhistes, ont des lacs sacrés. Atkinson en décrit un dans les termes suivants (6) : « En me promenant une après-midi, j'arrivai au pe- « tit lac pittoresque de Ikeougoun, qui se trouve « dans les montagnes au nord de San-ghin-dalai. Les « habitants vénèrent ce lac. Ils ont élevé un petit tem- « ple de bois sur le bord et viennent y offrir des sa-

(1) *Juventus Mundi*, p. 190.
(2) *Juventus Mundi*, p. 177, 187.
(3) Pallas, vol. IV, p. 641.
(4) *Loc. cit.*, p. 146.
(5) Whipple, *Report on the Indian Tribes*, p. 44.
(6) *Siberia*, p. 445.

« crifices de lait, de beurre et de graisse d'animaux, « qu'ils brûlent sur de petits autels. Dans le lac se « trouve un grand rocher sur lequel sont tracées « quelques grossières figures ; ce rocher aussi est sa- « cré. Sur le bord opposé au temple se dressent des « mâts portant des petits drapeaux de soie avec des « inscriptions. » Les Baskhirs ont aussi un lac sacré, le lac Ahoosh (1).

Tous les peuples de l'Inde, dit Dubois (2), reconnaissent la divinité de l'eau. Outre le culte si bien connu qu'on rend au Gange, les tribus des collines de Neilgherry (3) adorent les rivières sous le nom de Gangamma, et en les traversant, ils ont coutume de jeter dans l'eau une pièce de monnaie, en guise d'offrande et comme le prix d'une traversée heureuse. Dans le Deccan et à Ceylan, les arbres et les buissons qui avoisinent les sources sont souvent couverts d'ex-voto (4). Les Khonds adorent aussi les rivières et les fontaines (5). Les indigènes de Sumatra « adorent la « mer et lui offrent des gâteaux et des bonbons, la « première fois qu'ils se trouvent sur ses bords, pour « prévenir son courroux (6). »

Les Nègres de la côte de Guinée adorent la mer (7).

Hérodote constate l'existence de fontaines sacrées

(1) Atkinson, *Oriental and Western Siberia*, p. 141.
(2) *The people of India*, p. 125. Voir aussi p. 376, 419.
(3) *The tribes of the Neilgherry Hills*, p. 68.
(4) *Early races of Scotland*, vol. 1, p. 163.
(5) *Ibid.*, vol. II, p. 497.
(6) Marsden, *loc. cit.*, p. 301.
(7) Bosman, *Pinkerton Voyages*, vol. XVI, p. 494. Smith, *Voyage to Guinea*, p. 197. Astley, *loc. cit.*, vol. II, p. 26.

chez les Libyens (1). Dans le pays d'Ashantée, Bosman cite « le fleuve Chamascian, ou Rio de San-Juan, « appelée par les nègres Bossum Pra, qu'ils adorent « comme un Dieu, ainsi que le signifie le mot Bos- « sum (2). » L'Eufrates, la principale rivière du Whydah, est sacrée aussi, et on fait chaque année une procession sur ses bords (3). Philipps (4) rapporte qu'une fois, en 1693, pendant une tempête, les Kabosheers se plaignirent au roi, « qui leur dit d'être « tranquilles, et que le lendemain il calmerait la mer. « Il envoya donc son prêtre offrir à la mer une cruche « d'huile de palme, un sac de riz et de blé, une cru- « che de *pitto*, une bouteille d'eau-de-vie, une pièce « de calicot imprimé et plusieurs autres présents. Ar- « rivé au bord de la mer (comme l'auteur en fut in- « formé par ses hommes qui assistèrent à la cérémo- « nie), le prêtre lui fit un discours, l'assurant que le « roi était son ami, et aimait les hommes blancs, de « fort honnêtes gens, qui venaient lui apporter ce « dont il avait besoin ; qu'il priait donc la mer de ne « pas se fâcher et de ne pas les empêcher de débarquer « leurs marchandises ; il lui dit en outre que, pen- « sant peut-être qu'elle avait besoin d'huile de palme, « le roi lui en envoyait ; et il jeta la cruche d'huile « dans la mer, ce qu'il fit d'ailleurs pour les autres « présents, en accompagnant chacun d'eux de com- « pliments. » Villault (5) rapporte, de son côté, qu'on

(1) *Melpomène*, CLVIII, CLXXXI.
(2) *Loc. cit.*, p. 348,
(3) Astley, *loc. cit.*, p. 26.
(4) Astley, *Collection of Voyages*, vol. II, p. 411.
(5) Astley, *loc. cit.*, p. 668.

adore aussi les lacs, les rivières et les étangs. Il assista à une singulière cérémonie auprès d'Akkra. Un grand nombre de nègres s'assemblèrent autour d'un étang, apportant avec eux un mouton et quelques fioles qu'ils offrirent à l'étang. On dit à M. Villault, en réponse à ses questions, « que ce lac, ou étang, étant « une de leurs divinités et le messager commun de « toutes les rivières de leur pays, ils jettent dedans « leurs fioles avec ces cérémonies pour implorer son « assistance, et lui demander de transporter immé- « diatement ce pot, en leur nom, aux autres rivières et « aux autres lacs, pour leur acheter de l'eau, et espè- « rent qu'à son retour il versera leur contenu sur leur « blé pour leur procurer une bonne moisson. »

Quelques nègres de la côte de Guinée (1) « regar- « dent les blancs comme les dieux de la mer ; ils pen- « sent que le mât est une divinité qui fait marcher le « vaisseau, et la pompe leur semble un miracle, puis- « qu'elle fait monter l'eau, dont la propriété naturelle « est de descendre. »

Les Dacotahs (2) de l'Amérique du Nord adorent un dieu des eaux sous le nom d'Unktahe. Ils disent que « ce dieu et ses compagnons se révèlent en songe. « Ils le reconnaissent pour leur grand chef : c'est lui « qui donne à leurs magiciens toute leur puissance « surnaturelle ; en un mot, c'est sur ce dieu que re- « pose toute leur religion. » Franklin (3) rapporte que la femme d'un de ses guides Indiens étant tombée

(1) Astley, *loc. cit.*, vol. II, p. 105.
(2) Schoolcraft, *Indian Tribes*, partie III, p. 485.
(3) *Journey to the shores of the Polar Sea*, 1819-22, vol. II, p. 245.

malade, « son mari fit des offrandes aux esprits des « eaux, dont la colère, pensait-il, avait causé la mala- « die. Ces offrandes consistaient en un couteau, un peu « de tabac, quelques autres petits articles; il fit du « tout un paquet qu'il jeta dans le courant. » Carver (1) relate que quand les Peaux-Rouges « arrivent « sur les bords du lac Supérieur, sur les bords du Mis- « sissipi, ou de tout autre grand amas d'eau, ils présen- « tent à l'esprit qui y réside une offrande quelle qu'elle « soit, comme le fit d'ailleurs le chef des Winneba- « goes quand il m'accompagna aux chutes de Saint- « Antoine. »

Tanner (2) mentionne aussi quelques exemples de cette coutume. Dans une occasion, un Peau-Rouge s'adressant à l'esprit des eaux, « lui dit qu'il avait « fait une longue route pour venir lui présenter ses « hommages, et qu'il voulait actuellement lui faire la « plus riche offrande en son pouvoir. Il jeta alors sa « pipe dans le fleuve, puis le sac qui contenait son « tabac; après quoi les anneaux qu'il portait aux bras « et aux poignets, un ornement composé de fil de mé- « tal et de boules qui entourait son cou, et enfin ses « boucles d'oreilles; en un mot tout ce qui, pour lui, « avait quelque valeur (3). »

Les Mandans avaient aussi l'habitude d'offrir des sacrifices à l'esprit des eaux (4).

Dans le nord du Mexique, près le 35e degré de la-

(1) Carver, *Travels*, p. 383.
(2) *Narrative of the captivity of John Tanner*, p. 46.
(3) *Ibid.*, p. 67.
(4) Catlin, *North American Indians*, vol. I, p. 160.

titude, le lieutenant Whipple découvrit une source sacrée qui depuis un temps immémorial « est consacrée « au dieu de la pluie (1). » Aucun animal ne peut boire de ses eaux. Tous les ans on la nettoie avec d'anciens vases qui, transmis de génération en génération par les caciques, sont alors placés sur les murs de la fontaine et y restent jusqu'à l'année suivante. Ces vases, ornés de dessins représentant la grenouille, la tortue et le serpent à sonnettes, sont consacrés à Montézuma, patron de la fontaine, qui ferait tomber la foudre sur quiconque serait assez sacrilége pour toucher à ces reliques. Au Nicaragua on adore la pluie sous le nom de Quiateot. Le principal dieu des eaux du Mexique était Tlaloc, adoré par les Toltèques, les Chichimèques et les Aztèques (2). Le docteur Bell (3) décrit une source sacrée qu'il a vue au Nouveau-Mexique, non loin de Zuni : « Cette fontaine forme un « petit étang ayant environ huit pieds de diamètre, « entouré d'un mur de pierres ; ni les bestiaux ni les « hommes ne peuvent boire de ses eaux, les animaux « aquatiques seuls (grenouilles, tortues, serpents), « peuvent se baigner dans l'étang. Une fois chaque « année, le cacique et les principaux habitants de « l'endroit viennent célébrer certaines cérémonies « religieuses ; ils nettoient la fontaine et apportent « des vases qu'ils offrent à l'esprit de Montézuma et « qu'ils placent debout, le fond en l'air, sur le haut « des murs. Une quantité de ces pots ont été enlevés,

(1) Müller, *loc. cit.*, p. 496.
(2) Ethn. Journ. 1869, p. 227.
3) Müller, *loc. cit.*, p. 368.

« mais beaucoup restent encore, et le terrain tout au-
« tour de la fontaine est jonché des fragments de ceux
« qui se sont brisés. » Au Pérou, la mer, sous le nom de Mama-Cocha, était la divinité principale des Chinchas (1). Une tribu des Collas prétend descendre d'un fleuve, les autres d'une source; ils adorent une déesse de la pluie. Au Paraguay (2) on fait aussi des offrandes de tabac aux rivières.

Examinons maintenant le culte des pierres et des montagnes, religion aussi répandue que celles que nous avons décrites.

Dulaure, dans son *Histoire abrégée des cultes*, attribue l'origine du culte des pierres au respect que l'on avait pour les bornes indiquant les limites. Je ne doute pas, en effet, qu'il faille attribuer à ce sentiment le culte de certaines pierres. Hermès ou Termes avait évidemment ce caractère, et on pourrait peut-être expliquer ainsi les différentes fonctions d'Hermès ou Mercure, dont le symbole était une pierre levée.

Mercure ou Hermès, dit Lemprière « était le mes-
« sager des dieux. Il était le protecteur des voyageurs
« et des bergers, il conduisait les âmes des morts
« aux enfers; et non-seulement il était le dieu des
« orateurs, des marchands, des rhéteurs, mais il l'é-
« tait aussi des voleurs et des gens peu honnêtes. » Il inventa les lettres et la lyre, les arts et les sciences.

Il est difficile tout d'abord de voir le lien qui existe entre ces diverses fonctions dont les caractères sont si opposés. Elles découlent toutes cependant

(1) *Report on the Indians Tribes*, p. 40.
(2) *Loc. cit.*, p. 258.

de la coutume de marquer les limites au moyen de pierres levées. De là le nom de Hermès ou Termes, la limite. Dans les temps si agités de l'antiquité, on avait coutume, pour éviter les querelles, de laisser entre les possessions des différentes nations un espace de terrain neutre. On appelait cette région neutre, les marches; de là le titre de marquis, ce qui signifie un officier chargé de surveiller la frontière, ou « marches. » Ces marches, n'étant pas cultivées, servaient de pâturages. C'est sur ce terrain neutre que les marchands venaient échanger les produits de leurs pays respectifs; c'est là aussi, pour la même raison, que se négociaient les traités. C'est là enfin que se célébraient les jeux internationaux. On avait l'habitude d'indiquer les tombes au moyen d'une pierre levée, et sur ces pierres de graver les lois et les décrets, le récit des événements remarquables et les louanges du mort.

Aussi Mercure, représenté par une simple pierre levée, était-il le dieu des voyageurs, parce qu'il indiquait le chemin; des bergers, parce qu'il présidait aux pâturages; il conduisait les âmes des morts aux enfers, parce que dès la plus haute antiquité on plaçait une pierre levée sur les tombeaux; il était le dieu des marchands, parce que le commerce se faisait principalement aux frontières; le dieu des voleurs, par ironie. Il était le messager des dieux, parce que les ambassadeurs se rencontraient aux frontières, et le dieu de l'éloquence pour la même raison. Il inventa la lyre, présidait aux jeux, parce que les concours de musique, etc., se faisaient sur un terrain neutre; et enfin on le regardait comme l'auteur des

lettres, à cause des inscriptions gravées sur les pierres levées.

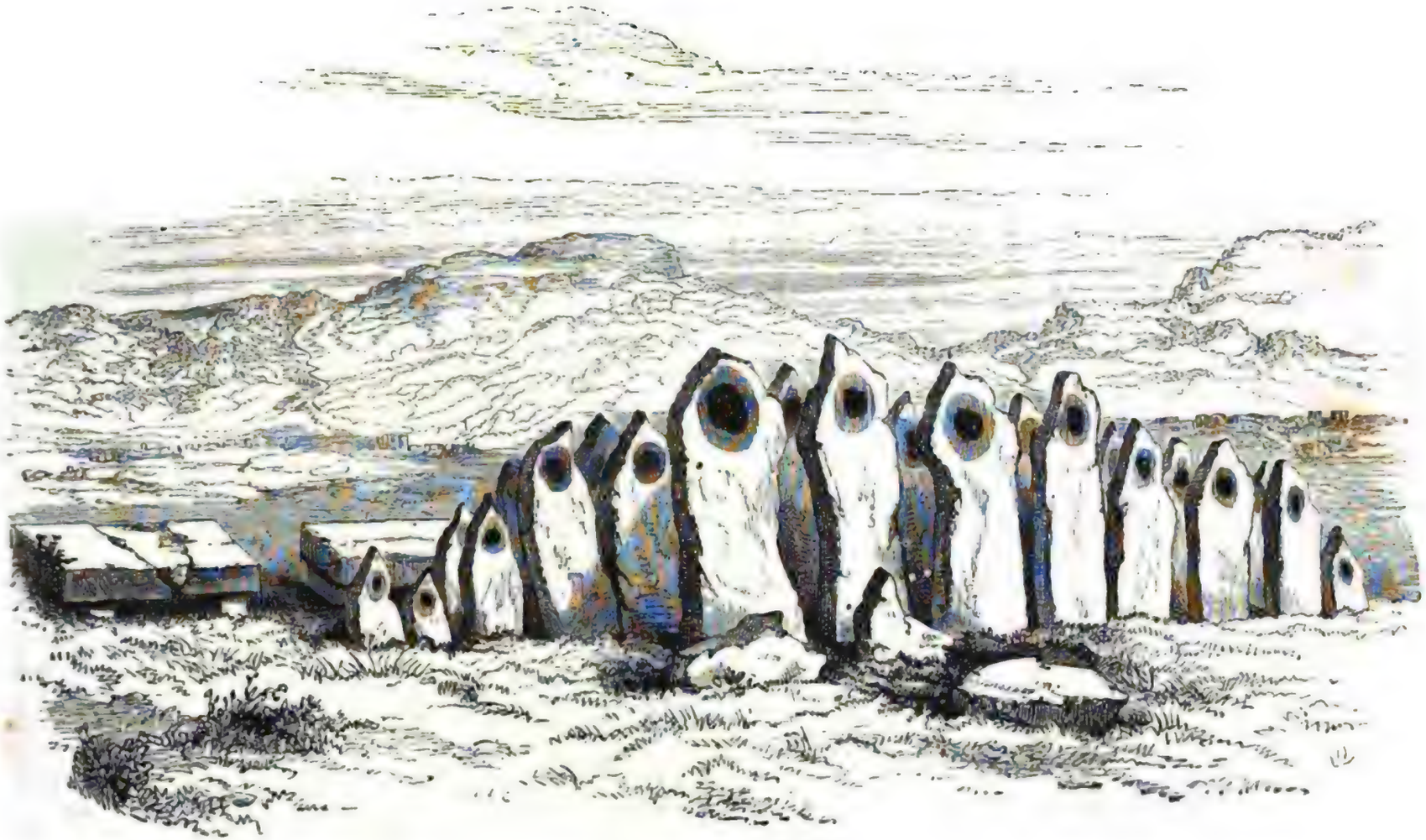
Le culte des pierres, dans sa forme la plus simple, a cependant, je crois, une autre origine, et n'est qu'une forme de ce culte s'adressant à tout; culte qui caractérise l'esprit humain dans une phase particulière de son développement.

Pallas constate que les Ostiakes (1) et les Tunguses adorent les montagnes (2); les Tatars (3) adorent les pierres. Près du lac Baikal (4) se trouve un rocher sacré, que les indigènes regardent comme la demeure favorite d'un mauvais esprit, et que, par conséquent, ils craignent beaucoup. Dans l'Inde, le culte des pierres est très-répandu. Les Asagas de Mysore « adorent un dieu appelé Bhuma Devam, qui est re- « présenté par une pierre informe (5). » — « Il est « certain, dit M. Hislop, que ce culte (des pierres) s'é- « tend sur toutes les parties du pays depuis Berar « jusqu'à l'extrémité orientale de Bustar, et cela non- « seulement chez les indigènes Indous, qui avaient « commencé par adorer Khandova, etc., mais aussi « chez les tribus les plus grossières. Le dieu est repré- « senté par une pierre informe, peinte avec du ver- « millon (6). » — « Deux grossières castes esclaves à « Tulava (Inde méridionale), les Bakadara et les Be- « tadara, adorent une divinité bienveillante nommée

(1) *Voyages de Pallas*, vol. IV, p. 79.
(2) *Ibid.*, p. 434, 648.
(3) *Ibid.*, p. 514. 598.
(4) Hill, *Travels in Siberia*, vol. II, p. 142.
(5) Buchanan, *Journey*, vol. I, p. 338. Cité dans le *Ethnol. Journ.*, vol. VIII p. 96.
(6) *Aboriginal Tribes*, p. 16. Cité dans le *Ethnol. Journ.*, vol. III, p. 96.

« Buta, représentée par une pierre qu'ils conservent « dans chaque maison (1). » En un mot, « dans toutes « les parties de l'Inde méridionale, on peut voir dans « presque tous les champs quatre ou cinq pierres « placées en rang, peintes en rouge, que les indigènes « considèrent comme les gardiens du champ et qu'ils « appellent les cinq Pandus (2). » Le colonel Forbes Leslie (3) suppose que cette peinture rouge doit représenter du sang. Le dieu de chaque village Khond est représenté par trois pierres (4). La planche V représente un groupe de pierres sacrées, près de Delgaum dans le Dekkan, d'après un dessin publié par le colonel Forbes Leslie dans son intéressant ouvrage (5). Les trois plus grandes « sont en avant au « centre de deux rangées droites composées chacune « de treize pierres. Ces lignes sont tout près l'une de « l'autre, et les coins sont aussi rapprochés qu'on a « pu le faire avec des pierres qui, bien que certaine- « ment choisies, n'ont jamais été taillées. La pierre « qui se trouve au centre de chaque rangée est pres- « que aussi haute que la plus grande des trois placées « en avant; les autres diminuent graduellement en « hauteur jusqu'à ce que celles qui forment les ex- « trémités dépassent le sol, où elles sont fixées, d'un « pied à peine. Trois pierres non fixées se trouvent « devant le centre du groupe; elles occupent la même « position et étaient sans doute destinées au même

(1) *Journ. Ethn. Soc.*, vol. VIII, p. 115.
(2) *Ibid.*, vol. IX, p. 125.
(3) *Early races of Scotland*, vol. II, p. 462.
(4) *Loc. cit.*, vol. II, p. 497.
(5(*Loc. cit.*, vol. II, p. 464.



PIERRES SACRÉES INDIENNES

Pl. V.

Page 302.

Digitized by Google

« objet que celles formant le temple circulaire que « nous venons de décrire. Toutes ces pierres sont an- « guleuses et ont quelque peu la forme d'un obélis- « que. Le groupe central et les deux rangées regardent « l'orient, et de ce côté elles sont peintes en blanc. « Sur cette peinture blanche, près du sommet de la « pierre, sans y toucher cependant pas plus qu'aux « côtés, est une large tache rouge dont le centre est « à son tour recouvert de noir, ce qui ne laisse qu'un « cercle rouge. Cela fait l'effet d'une large tache de « sang, et c'est là, je crois, ce qu'on a voulu repré- « senter. »

A propos de ces pierres peintes, il est à remarquer qu'à la Nouvelle-Zélande le rouge est une couleur sacrée « et le moyen de rendre quoi que ce soit tapu « (sacré) est de le peindre en rouge. Quand une per- « sonne meurt, on peint sa maison en rouge; quand « on ordonnait le tapu sur quoi que ce soit, le chef « faisait élever un poteau et peindre l'injonction avec « le kura; partout où repose un cadavre on élève « quelque monument; souvent la pierre, le roc ou « l'arbre le plus proche sert de monument, mais quel « que soit l'objet choisi on le peint en rouge. Si le « cadavre est transporté par eau, partout où il a tou- « ché terre on laisse un souvenir semblable, et quand « il est arrivé à sa destination, on tire le canot sur la « rive, on le peint en rouge et on l'abandonne. Quand « le hahunga a lieu, les ossements du chef, enveloppés « d'un paillasson rouge, sont déposés dans une boîte « peinte de la même couleur et placés dans un tom- « beau peint aussi en rouge. Auprès de son tombeau

« on dresse un monument de bois richement sculpté « et peint de la même couleur sacrée (1). » Le rouge est aussi une couleur sacrée au Congo (2).

Le colonel Dalton (3) décrit une cérémonie qui ressemble beaucoup à la scène bien connue de la vie d'Élie, alors qu'il rencontra, sur le sommet du Carmel, les prêtres de Baal, prouva sa puissance et ramena Israël au culte du vrai Dieu. Les Sonthals de de l'Indoustan central adorent une haute colline appelée « Marang Boroo. » Pendant les sécheresses, ils se rendent au sommet de cette montagne sacrée et offrent leurs sacrifices sur une large pierre plate ; ils battent leurs tambours et prient leur dieu de leur envoyer de la pluie. « Ils agitent violemment la tête, au « point de tomber dans des espèces de convulsions, « et alors le mouvement devient involontaire. Ils « continuent à gesticuler ainsi jusqu'à ce qu'ils aper- « çoivent un petit nuage. Ils se lèvent alors, battent du « tambour et dansent le kurrun sur le roc, jusqu'à « ce que Marang Boroo réponde à leurs prières par « le grondement du tonnerre, et alors ils retournent « chez eux pleins de joie. Ils doivent se rendre à jeun « à la montagne et y rester jusqu'à ce que la pluie « semble tomber abondamment, ils reviennent alors « manger et boire. L'individu qui me donne ces ex- « plications me dit que la pluie vient toujours avant « la fin du jour. »

Les Arabes adoraient une pierre noire jusqu'au

(1) Taylor, *New Zealand and the New Zealanders*, p. 95.
(2) Merolla, *Pinkerton*, vol. XVI, p. 273.
(3) *Trans. Ethn. Soc.*, vol. I, p. 35.

temps de Mahomet. Les Phéniciens adoraient aussi une divinité sous la forme d'une pierre non taillée (1). Le dieu Héliogabale était simplement une pierre noire de forme conique. Les Grecs et les Romains adoraient les pierres levées sous le nom d'Hermès ou Mercure. Les Thespiens possédaient une pierre grossière qu'ils regardaient comme un dieu et les Béotiens adoraient Hercule sous la même forme (2). Les Lapons avaient aussi des montagnes et des rochers sacrés (3).

Dans l'Europe occidentale, pendant le moyen âge, le culte des pierres est souvent condamné, ce qui prouve combien il était encore répandu. Ainsi « Théodo-« ric (4), archevêque de Cantorbéry, condamne le « culte des pierres au septième siècle ; le même culte « se trouve au nombre des actes du paganisme défen-« dus par le roi Edgar au dixième siècle et par Cnut « au onzième. Un concile tenu à Tours, en 567, or-« donna aux prêtres de refuser l'entrée des églises à « toutes personnes adorant les pierres levées, et Mahé « constate que les registres des séances d'un concile « tenu à Nantes, au septième siècle, parlent du culte « des pierres chez les Armoricains. »

« Les Français, dit Dulaure (5), adorèrent des « pierres plusieurs siècles après l'établissement du « christianisme parmi eux. Diverses lois civiles et « religieuses attestent l'existence de ce culte. Un capi-« tulaire de Charlemagne, et le concile de Leptine,

(1) Kenrick, *Phœnicia*, p. 323.
(2) Voir de Brosse, *loc. cit.*, p. 155.
(3) Dulaure, *loc. cit.*, p. 50.
(4) Forbes Leslie, *loc. cit.*, vol. I, p. 256.
(5) Dulaure, *loc cit.*, vol. I, p. 304.

« de l'an 743, défendent les cérémonies superstitieuses qui se pratiquent auprès des pierres et auprès des Fans consacrés à Mercure et à Jupiter. Le « concile de Nantes, cité par Réginon, fait la même « défense. Il nous apprend que ces pierres étaient « situées dans des lieux agrestes, et que le peuple, « dupe des tromperies des démons, y apportait ses « vœux et ses offrandes. Les conciles d'Arles, de Tours, « le capitulaire d'Aix-la-Chapelle, de l'an 789, et plusieurs synodes, renouvellent ces prohibitions. »

En Irlande, au cinquième siècle, le roi Laoghaire adorait un pilier de pierre appelé le Crom-Cruah, que renversa saint Patrick. Les Irlandais adoraient une autre pierre à Clogher, sous le nom de Kermand-Kelstach (1). Il y avait dans le Jura (2) une pierre sacrée autour de laquelle les habitants avaient l'habitude de tourner en dansant. Dans quelques parties des Hébrides (3), le peuple « attribuait à une grosse « pierre noire le pouvoir de rendre des oracles. » « Dans chaque district de l'île de Skye, on trouve une « pierre grossière consacrée à Gruagach ou Apollon. « Le révérend M. Mequen de Skye dit que, dans presque chaque village, une grosse pierre représente le « soleil, appelé Grugach, ou le dieu aux cheveux « blonds; il ajoute que les habitants font des libations « de lait sur ces pierres. »

En Afrique, Caillié vit, près le village nègre de N'pal, une pierre sacrée sur laquelle chacun en passant

(1) Dr Todd, *Saint Patrick*, p. 127.
(2) Martin, *Western isles*, p. 241.
(3) Forbes Leslie, *loc. cit.*, vol. I, p. 257.

déposait un fil tiré de son pagne en guise d'offrande. Les indigènes croient fermement que si quelque danger menace le village, cette pierre quitte sa place « et fait trois fois le tour du village pour l'avertir (1). »

Bruce rapporte que les Abyssiniens encore païens « adorent un arbre et une pierre. » (2) Les Taïtiens

Fig. 18. — Pierres sacrées (Iles Viti).

croient en deux dieux principaux: « ils appellent « Taroataihetoomoo, ou le dieu suprême, un de ces « deux êtres, et l'autre, qu'ils supposent être une « pierre, Tepapa (3). »

Aux îles Viti (4), « on voit près de Vuna des pier- « res sacrées fort grossières (fig. 18) sur lesquelles on « offre quelquefois des aliments. Une autre se trouve

(1) Caillié, vol. I, p. 26.
(2) Bruce, *Travels*, vol. VI, p. 343.
(3) Hawkesworth, *Voyages*, vol. II, p. 238.
(4) Williams, *Fiji and the Fijians*, vol. I, p. 220.

« sur un récif près de Naloa; une autre enfin près de « Thokova, Na Viti Levu, appelée Lovekaveka, est « considérée comme la demeure d'une déesse, et les « habitants lui apportent de la nourriture. Cette pierre « ressemble à une meule noire, elle est légèrement « inclinée et porte un liku (ceinture) attaché par le « milieu. O Rewau demeure dans une grosse pierre, « qui, comme la pierre de Naloa, déteste les mous- « tiques et les empêche de s'assembler près de l'en- « droit où il règne; il a aussi deux grandes pierres « pour femmes, l'une venant de Yandua et l'autre de « Yasawa. Quoique personne ne prétende connaître « l'origine de Ndengei, on dit que sa mère, sous la « forme de deux grosses pierres, repose au fond d'un « fossé. On emploie aussi des pierres pour dénoter l'ha- « bitation de quelques autres dieux et les endroits où « ils se sont reposés. Sur les côtes méridionales de « Vanua-Levu, on voit une grosse pierre qui est tombée « sur une plus petite. On dit qu'elles représentent les « dieux de deux villes de la côte en train de com- « battre, et ces deux villes, épousant la querelle de « leurs dieux, se livrent depuis nombre d'années des « combats incessants. » On remarque sur une de ces pierres sacrées, dans le même voisinage, des marques circulaires ressemblant beaucoup à celles qui se trouvent sur quelques menhirs d'Europe, etc. Les habitants de Sumatra, comme je l'ai déjà dit, ont aussi des pierres sacrées.

Prescott (1) dit qu'un Indien Dacotah « ramasse une

(1) Schoolcraft, Indian Tribes, vol. II, p. 229. Lafitau, vol. II, p. 321.

« pierre ronde de quelque nature que ce soit, la « peint, puis s'éloignant de quelques pas de sa cabane, « il enlève le gazon sur un diamètre d'un ou deux « pieds et y place sa pierre ou son dieu comme il « l'appelle, lui offre du tabac et quelques plumes, « et prie la pierre de le défendre contre quelque « danger, dont il a rêvé, sans doute, qu'il était me- « nacé. »

Les Monitarris avaient aussi l'habitude, avant une grande entreprise, de faire des offrandes à une pierre sacrée appelée Mih Choppenish (1). Dans la Floride on adorait une montagne nommée Olaimi et les Natchez de la Louisiane avaient pour dieu une pierre conique (2).

Le culte du feu est si répandu qu'on peut le regarder comme universel. Depuis l'invention des allumettes, nous pouvons à peine nous faire une idée de la difficulté qu'éprouve un sauvage à se procurer du feu, surtout quand le temps est humide. On dit cependant que, tout récemment encore, quelques tribus australiennes ne savaient pas s'en procurer, et que si leur feu s'éteignait, ils faisaient des voyages considérables pour aller emprunter un tison à une autre tribu. Aussi dans le monde entier trouvons-nous la coutume établie de déléguer une ou plusieurs personnes, dont le seul devoir consiste à entretenir continuellement le feu. De là, sans aucun doute, l'origine des Vestales, de là aussi provient l'idée toute naturelle de la sainteté du feu.

(1) Klemm, *Culturgeschichte*, vol. II, p. 178.
(2) Lafitau, vol. I, p. 146.

Selon Lafitau (1), M. Huet, dans un ouvrage que je n'ai pu consulter, « fait une longue énumération des « peuples qui entretenaient ce feu sacré, et il cite « partout ses autorités, de sorte qu'il paraît qu'il n'y « avait point de partie du monde connu où ce culte « ne fût universellement répandu. Dans l'Asie, outre « les Juifs et les Chaldéens, dont nous venons de parler, « outre les peuples de Phrygie, de Lycie et de l'Asie « Mineure, il était encore chez les Perses, les Mèdes, « les Scythes, les Sarmates, chez toutes les nations du « Pont et de la Cappadoce, chez toutes celles des Indes, « où l'on se faisait un devoir de se jeter dans les « flammes et de s'y consumer en holocauste, et chez « toutes celles des deux Arabies, où chaque jour, à « certaines heures, on faisait un sacrifice au feu, dans « lequel plusieurs personnes se dévouaient. Dans « l'Afrique il était non-seulement chez les Égyptiens, « qui entretenaient un feu immortel dans chaque « temple, ainsi que l'assure Porphyre, mais encore « dans l'Éthiopie, dans la Libye, dans le temple de « Jupiter Ammon, et chez les Atlantiques, où Hiarbias, « roi des Garamantes et des Gétules, avait dressé cent « autels, et consacré autant de feux, que Virgile appelle « des feux vigilants et des gardes éternelles des dieux. « Dans l'Europe, le culte de Vesta était si bien établi, « que, sans parler de Rome et de l'Italie, il n'y avait « point de ville de la Grèce qui n'eût un temple, un « prytanée et un feu éternel, ainsi que le remarque « Casaubon dans ses notes sur Athénée. Les temples

(1) Lafitau, vol. I, p. 153.

« célèbres d'Hercule dans les Espagnes et dans les « Gaules, celui de Vulcain au mont Etna, de Vénus « Érycine, avaient tous leurs pyrèthes ou feux sacrés. « On peut citer de semblables témoignages des nations « les plus reculées dans le Nord, qui étaient toutes « originaires des Scythes et des Sarmates. Enfin « M. Huet prétend qu'il n'y a pas encore longtemps « que ce culte a été aboli dans l'Hibernie et dans la « Moscovie, qu'il est encore aujourd'hui, non-seule- « ment chez les Gaures, mais encore chez les Tartares, « les Chinois, et dans l'Amérique, chez les Mexicains. « Il pouvait encore en ajouter d'autres. »

Chez les anciens Prussiens, on entretenait un feu perpétuel en l'honneur du dieu Potrimpos, et s'il le laissait s'éteindre, le prêtre qui en était chargé était puni de mort (1).

Les Natchez avaient un temple dans lequel ils entretenaient un feu perpétuel (2). Les Ojibwas (3) « entretenaient un feu continuel comme symbole de « leur nationalité. Leurs lois civiles, d'ailleurs, étaient « fort mélangées de croyances religieuses et de ma- « gisme. » Nous trouvons aussi au Mexique l'idée d'un feu sacré. Le colonel Mac Leod a vu le feu sacré brûlant encore dans quelques vallées du Mexique méridional (4). A la grande fête de Xiuhmolpia, les prêtres et le peuple se rendaient en procession à la montagne de Huixachtecatl ; alors on étendait sur les pierres du

(1) Voigt, *Gosch. Preussens*, vol. I, p. 582.
(2) Lafitau, vol. 1, p. 167.
(3) Warren dans Schoolcraft, *loc. cit.*, vol. II, p. 138. Voir aussi Whipple, *loc. cit.*, p. 36.
(4) *Journ. Ethn. Soc.*, 1869, p. 225 et 246.

sacrifice une malheureuse victime humaine ; le prêtre lui ouvrait la poitrine avec un couteau d'obsidienne, on plaçait ensuite sur la blessure le plateau destiné à recevoir le nouveau feu, que l'on obtenait par la friction (1).

Au Pérou (2), « les vierges du soleil entretenaient « le feu sacré ; si on le laissait s'éteindre dans le « courant de l'année, on regardait cet événement « comme une calamité présageant quelque terrible « désastre à la monarchie. »

Au Congo, on regarde aussi le feu comme sacré.

On ne peut s'étonner que le culte du soleil, de la lune et des étoiles soit très-répandu. Il n'offre d'ailleurs pas un caractère plus élevé que les formes de totémisme que nous venons d'examiner. Ce culte est rare en Afrique, inconnu en Australie et dans la Polynésie.

Dans les pays chauds, on regarde ordinairement le soleil comme un être malfaisant ; c'est tout le contraire dans les pays froids. Le soleil était le principal dieu des Natchez (3), des Navajos et de quelques autres tribus congénères de l'Amérique du Nord (4). Les Comanches du Texas « adorent principalement le soleil, « la lune et la terre (5). » Lafitau fait observer que les Américains n'adoraient pas les étoiles et les planètes, mais seulement le soleil (6). Les Ahts du nord-ouest

(1) Humboldt, *Researches*, 1824, vol. I, pp. 225, 382. Lafitau, vol. I, p. 170.

(2) Prescott, vol. I, p. 99.

(3) Robertson, *America*, livre IV, p. 126.

(4) Whipple, *Report on Indian Tribes*, p. 36. Lafitau, vol. II, p. 189, Tertre, *History of the Caribby islands*, p. 236.

(5) Schoolcraft, *Indian Tribes*, vol. II, p. 127.

(6) *Loc. cit.*, vol. I, p. 146.

de l'Amérique adorent le soleil et la lune, mais surtout cette dernière. Ils regardent le soleil comme la femme et la lune comme l'homme, et en outre comme le mari du soleil (1). On a dit que les Esquimaux du Groënland avaient coutume d'adorer le soleil; mais cela paraît douteux, et Crantz (2) le nie positivement.

Dans l'Amérique du Sud, les Coroados adorent le soleil et la lune; selon eux, la lune est le plus grand astre des deux (3). Les Abipones (4) pensent descendre des pléiades, et « quand, à certaines époques « de l'année, cette constellation disparaît du ciel de « l'Amérique du Sud, ils croient que leur grand-« père est malade et ils craignent qu'il ne meure. « Mais aussitôt que ces sept étoiles reparaissent au « mois de mai, ils reçoivent leur grand-père comme « s'il sortait de convalescence, avec des cris de joie « et au son des trompettes, pour le féliciter de son « rétablissement. »

Dans l'Inde centrale, « le culte du soleil comme « divinité suprême est la base de la religion des Hos, « des Oraons et des Moondahs. Les premiers l'invo-« quent sous le nom de Dhurmi, le saint. C'est lui le « créateur et le préservateur, et en signe de sa pureté, « ses adorateurs lui offrent des animaux blancs (5). » Les Khonds, les Tunguses (6) et les Buraets (7) ado-

(1) Sproat, *Scenes and studies of Savage life*, p. 206.
(2) *Loc. cit.*, vol. I, p. 196. Voir aussi Graah, *Voyage to Greenland*, p. 124.
(3) Spix et Martius. vol. II, p. 243.
(4) *Loc. cit.*, vol. II, p. 65.
(5) Colonel Dalton, *Trans. Ethn. Soc.*, vol. VI, p. 33.
(6) Forbes Leslie, *Early races of Scotland*, vol. II, p. 496.
(7) Klemm, *loc. cit.*, vol. III, p. 101, 109.

rent le soleil et la lune. Les Samoïèdes, dans l'Asie septentrionale, adoraient aussi, dit-on, le soleil.

Dans l'Afrique occidentale, selon Merolla (1), à chaque nouvelle lune les indigènes tombent à genoux pour l'adorer, et battant des mains s'écrient : « Ainsi « puisse se renouveler ma vie comme tu renouvelles la « tienne. » Ils ne paraissent cependant pas adorer le soleil ou les étoiles. Bruce a trouvé le culte de la lune chez les Shangallas (2). Hérodote (3) rapporte que les Atarantes maudissent le soleil quand il passe au méridien.

Il est fort remarquable que les Polynésiens n'adorent pas les corps célestes. Cependant, selon lord Kames (4), « les habitants des Célèbes ne recon- « naissaient autrefois d'autres dieux que le soleil « et la lune. » Le même culte régnait, dit-on, aussi à Bornéo.

Telles sont les principales divinités de l'homme dans cette phase du développement des idées religieuses. Ce ne sont cependant pas là les seules. Les Scythes adoraient un sabre de fer comme symbole de Mars; « ils sacrifiaient annuellement des bestiaux et des che- « vaux en l'honneur de ce sabre ; à lui seul il recevait « plus d'offrandes que tous leurs autres dieux (5). » Dans les Sagas, la plupart des épées portent des noms spéciaux et sont traitées avec le plus grand respect. Les Vitiens « avaient aussi un respect superstitieux

(1) *Voyage to Congo*, Pinkerton, vol. XV, p. 273.
(2) *Travels*, vol. IV, p. 35, vol. VI, p. 344.
(3) Hérodote, IV, 184.
(4) *History of Man*, vol. IV, p. 252.
(5) Hér. IV, 62. Voir aussi Klemm, *Werkzeuge und Waffen*, p. 225.

« pour certains bâtons (1) ; » et les nègres d'Irawo, ville du Yoruba occidental, adoraient une barre de fer et faisaient en son honneur des cérémonies très-coûteuses (2). Les Nouveaux-Zélandais et quelques peuples de la Mélanésie adoraient l'arc-en-ciel (3).

Dans l'Inde centrale, comme je l'ai déjà dit, on traite en dieux une grande quantité d'objets inanimés. Les Todas adorent, dit-on, une clochette à bestiaux (4). Les Kotas adorent deux plats d'argent qu'ils regardent comme mari et femme ; « ils n'ont pas « d'autres dieux (5). » Les Kurumbas adorent les pierres, les arbres et les fourmilières (6). Les Toreas, autre tribu des collines de Neilgherry, adorent principalement « un anneau d'or destiné à être passé « dans le cartilage du nez ; cet anneau appartenait « probablement autrefois à une de leurs femmes (7). » Selon Nonnius, la lyre sacrée chanta la victoire de Jupiter sur les Titans sans qu'on ait eu besoin de la toucher (8). On a adoré aussi bien d'autres objets inanimés. De Brosse cite même un cas où le roi de cœur d'un jeu de cartes devint un dieu et fut adoré comme tel (9).

Selon les premiers voyageurs en Amérique, la crécelle recevait aussi les honneurs divins (10).

(1) *Fiji and the Fijians*, vol. I, p. 219.
(2) Burton, *Abeokuta*, vol. I, p. 192.
(3) *Trans. Ethn, Loc.*, 1870, p. 367.
(4) *The tribes of the Neilgherries*, p. 15.
(5) *Ibid.*, p. 114.
(6) *Trans. Ethn. Soc.*, vol. VII, p. 278.
(7) *The tribes of the Neilgherries*, p. 67.
(8) Lafitau, vol. I, p. 205.
(9) *Loc. cit.*, p. 52.
(10) *Ibid.*, p. 211.

J'ai donc essayé de prouver que les animaux et les plantes, l'eau, les montagnes, les pierres, le feu et les corps célestes, ont tous été ou sont encore généralement adorés, quelquefois simultanément, de telle façon qu'ils ne peuvent, ni l'un ni l'autre, servir de base à une classification naturelle des religions.

CHAPITRE VII.

LA RELIGION (FIN).

Nous pouvons, pour retracer les évolutions graduelles des croyances religieuses, prendre pour point de départ les Australiens, qui ne possèdent que quelques idées fort vagues sur l'existence de mauvais esprits et la crainte de la magie en général. On ne peut dire que ces superstitions les tourmentent beaucoup pendant le jour, mais, pendant la nuit, ils ne s'éloignent de leur feu de camp qu'avec la plus grande répugnance et en cas d'absolue nécessité, et jamais ils ne veulent coucher près d'un tombeau. Ils n'ont aucune idée de la création; ils ne prient jamais; les cérémonies religieuses, tout ce qui, en un mot, constitue un culte quelconque, n'existe pas chez eux. Ils ne croient pas à l'existence d'un Dieu, quel qu'il soit; la morale ne fait en aucune façon partie de leur religion, si l'on peut donner ce nom à leurs quelques croyances superstitieuses. Les mots de leur langue signifiant « bon » ou « mauvais » se rapportent uni-

quement au sens du goût ou à leur confort personnel, ils n'impliquent aucune idée du bien ou du mal (1). Les Australiens ont une autre croyance fort curieuse ; ils pensent que les hommes blancs sont des noirs ressuscités. Cette idée régnait chez les indigènes au nord de Sydney dès 1795, il y a donc tout lieu de croire qu'elle ne provient pas de l'influence des missionnaires (2). Cette même croyance se retrouve d'ailleurs chez les nègres de la Guinée (3). Mais les idées des Australiens à ce sujet, il est bon de l'ajouter, sont variées et confuses, et on ne peut pas dire que ce soit là une croyance générale.

Une Écossaise, Mme Thomson, naufragée sur l'île orientale du Prince de Galles, est un témoin parfait des mœurs et des coutumes des Australiens septentrionaux. Son mari et le reste de l'équipage se noyèrent : quant à elle, sauvée par les indigènes, elle demeura près de cinq ans avec eux, jusqu'à la visite du « Rattlesnake », et parvint alors à s'échapper. En somme, les hommes la traitèrent bien, quoique les femmes fussent longtemps jalouses d'elle et se conduisissent envers elle avec beaucoup de cruauté. Ces peuples n'ont aucune idée d'un être suprême (4). Ils ne croient pas à l'immortalité de l'âme, mais prétendent « qu'après leur mort ils deviennent blancs ou Euro-« péens, et que, comme tels, ils passent la seconde

(1) Eyre, *Discoveries in central Australia*, vol. II, pp. 354, 355, 356.
(2) Collins, *English Colony in New South Wales*, p. 303.
(3) Smith, *Guinea*, p. 215. — Bosman, *Pinkerton Voyages*, vol. XV, p. 50.
(4) Mac Gillivray, *Voyage of the Rattlesnake*, vol. II, p. 29.

« partie de leur existence; ils ne croient ni à des « récompenses ni à des châtiments futurs (1). »

Les indigènes qui l'avaient recueillie supposaient que Mme Thomson était le fantôme de Giom, fille d'un homme nommé Piaquai, et quand les enfants la tourmentaient, les hommes leur ordonnaient de la laisser tranquille en disant : « Pauvre femme! elle n'est rien, ce n'est qu'un fantôme. » Ce qui n'empêcha pas cependant un homme nommé Boroto de la prendre pour femme, preuve du peu de foi qu'ont les Australiens dans l'existence des esprits. C'est à peine d'ailleurs s'ils croient en l'existence d'hommes quelque peu différents de ce qu'ils sont eux-mêmes et un peu plus puissants qu'ils ne le sont. Stephens, qui a vécu chez les Australiens méridionaux, nous dit qu'ils n'ont ni culte, ni cérémonies religieuses et aucune idée d'un être suprême; mais qu'ils craignent vaguement les mauvais esprits (2).

Les Veddahs de Ceylan, selon Davy, croient aux êtres méchants mais « n'ont aucune idée d'un être « suprême et bienfaisant, d'une existence future ou « d'un système de récompenses et de châtiments; aussi « pensent-ils qu'il importe fort peu de faire le bien « ou le mal (3). »

Le P. Baegert, missionnaire jésuite, qui a vécu dix-sept ans avec les Indiens de la Californie, décrit admirablement leurs mœurs et leurs coutumes (4). « Ils

(1) *Loc. cit.*, p. 29.
(2) Stephen, *South Australia*, p. 78.
(3) Davy, *Ceylan*, p. 118.
(4) *Nachrichten von der Amer. Halb. Californie*, 1773. Traduit dans les *Smithsonian Reports*, 1863-1864.

n'ont, dit-il (1), « ni gouvernement, ni religion. « Ils n'ont ni magistrats, ni police ni lois; idoles, « temples, culte, cérémonies religieuses, leur sont « inconnus ; ils ne croient pas au seul vrai Dieu et « n'adorent même pas de fausses divinités. Ils sont « tous égaux; chacun fait ce qui lui plaît, sans s'in- « quiéter de l'avis de son voisin; aussi tous les vices, « tous les crimes, restent-ils impunis, sauf toutefois « quand l'individu offensé ou ses parents se sont fait « justice à eux-mêmes et se sont vengés sur l'offen- « seur. Les différentes tribus ne représentent en au- « cune façon des assemblées d'êtres raisonnables, qui « se soumettent aux lois et obéissent à leurs supérieurs; « on ne peut guère les comparer qu'à des troupeaux « de porcs, qui errent à leur gré, ensemble un jour, « dispersés le lendemain, pour se retrouver plus tard « si le hasard les réunit.

« En un mot, les Californiens vivent, *salva venia*, « comme s'ils étaient libres penseurs ou matérialis- « tes.

« Je m'enquis avec soin auprès de ceux avec qui je « vivais, pour savoir s'ils croient à un Dieu, à une « vie future, à l'existence de leurs propres âmes, mais « je ne pus jamais découvrir la moindre trace de sem- « blables croyances. Leur langage ne contient pas de « mots pour exprimer *Dieu* et *âme*, aussi les mission- « naires sont-ils obligés d'employer dans leurs ser- « mons et dans leurs instructions religieuses les mots « espagnols *Dios* et *alma*. Ce n'est guère étonnant,

(1) *Smithsonian Reports*, 1864, p. 390.

« d'ailleurs, chez des hommes qui ne pensent qu'à « manger et à s'amuser, qui ne réfléchissent jamais « aux choses sérieuses, et qui se contentent de dire, « quand on leur parle de quoi que ce soit en dehors « de leurs idées étroites, *aipekériri*, ce qui signifie : « Qui sait cela? A ma question souvent répétée s'ils « s'étaient jamais demandé qui avait pu créer le « soleil, la lune, les étoiles et les autres objets qui « les entourent, ils m'ont toujours répondu : *vara*, « non. » Ils ont cependant certains sorciers qui, croient-ils, ont un grand pouvoir sur les maladies, la petite vérole, la famine, etc., et que par conséquent ils craignent beaucoup.

M. Gibbs dit en parlant des Indiens qui vivent dans les vallées du Sacramento et du San-Joaquin : « Nous « avons questionné un des membres les plus intelli- « gents d'une de ces tribus qui, depuis trois ou qua- « tre ans, fréquente les blancs, qui les a accompagnés « dans de nombreuses expéditions, sur ses croyances « en un Dieu, et il nous a avoué sa profonde igno- « rance à ce sujet. Il n'a jamais entendu parler non « plus d'une vie future, et quant à lui, d'ailleurs, il « n'y croit pas. La raison qu'il donne pour que ses « compatriotes n'aillent pas habiter un autre lieu « après leur mort, comme le font les blancs, est que « les Indiens brûlent leurs morts, ce qui selon lui les « anéantit complétement (1). »

Burchell a décrit la religion des Bachapins, une tribu Cafre. Ils n'ont aucun culte extérieur et, autant

(1) Schoolcraft, *Indian tribes*, vol. III, p. 107.

que j'ai pu le savoir ne se livrent à aucune dévotion particulière ; ils ne croient pas en un dieu bienfaisant, quoiqu'ils craignent beaucoup un être malfaisant appelé « Muleemo » ou « Murimo. » Ils n'ont aucune idée de la création. Même quand Burchell la leur eut expliquée, ils ne voulurent pas l'attribuer à Muleemo, mais, « affirmèrent que tout s'était fait de soi-même « et que les arbres et les berbes poussaient par leur « propre volonté. » Ils croient à la sorcellerie et à l'efficacité des amulettes (1).

Le docteur Vanderkemp, le premier missionnaire qui ait pénétré chez les Cafres, « ne put parvenir à « découvrir chez eux la moindre trace de religion ou « de l'idée de l'existence d'un Dieu. » M. Moffat, qui a vécu comme missionnaire pendant plusieurs années dans le sud de l'Afrique, dit aussi qu'ils n'ont aucune idée théologique. Le docteur Gardner (2), dans ses *Religions du monde*, conclut ainsi qu'il suit: « D'après « tout ce que nous savons sur la religion des Cafres, « il semble que ceux d'entre eux qui sont encore « païens n'ont aucune idée : 1° d'un être suprême, « maître de l'univers ; 2° d'un jour de repos ; 3° d'un « jugement futur ; 4° de la noirceur du péché ; 5° d'un « sauveur qui doit les racheter. »

Le révérend chanoine Callaway a publié récemment un ouvrage fort intéressant sur le système religieux des Amazulu, dont les conceptions religieuses sont un peu plus avancées. La première partie de ce mémoire est intitulée : Unkulunkulu ou la Tradition de la créa-

(1) *Travels*, vol. II, p. 550.
(2) *Loc. cit.*, p. 260.

tion. Il ne paraît pas, cependant, que les Amazulu pensent qu'Unkulunkulu soit un créateur ou même un dieu. C'est simplement le premier homme, l'Adam Zulu. La tradition se complique d'ailleurs par le fait que, non-seulement l'ancêtre commun à toute l'humanité, mais aussi le père de chaque tribu, s'appelait Unkulunkulu, de telle sorte qu'il y a beaucoup d'Onkulunkulus ou Unkulunkulus. Aucun d'eux n'a le caractère d'un dieu; on ne leur offre ni prières ni sacrifices (1); en un mot, ils n'existent plus, puisqu'ils sont morts depuis longtemps (2). Unkulunkulu n'a été créateur (3) en aucune façon, et on ne lui attribue aucun pouvoir spécial (4). L'homme est sorti d'Umklanga, c'est-à-dire « un amas de roseaux », mais comment? C'est ce que personne ne sait (5). M. Calaway, d'accord avec Casalis, pense « qu'il n'est ja-« mais entré dans la tête d'un Zulu que le ciel et la « terre aient pu être l'œuvre d'un être indivisible (6). » Un de ces indigènes pensait que les hommes blancs ont fait le monde (7). Ils n'ont aucune idée d'un dieu; aucun mot pour l'exprimer (8). Un jour que Moffat essayait d'expliquer Dieu à un chef, ce dernier s'écria : « Oh ! comme je voudrais pouvoir l'attraper pour le percer de ma lance! » Et cependant ce chef était fort intelligent (9).

(1) *Loc. cit.*, pp. 9, 25, 34, 75.
(2) *Loc. cit.*, pp. 15, 33, 62.
(3) *Loc. cit.*, p. 137.
(4) *Loc. cit.*, p. 48.
(5) *Loc. cit.*, pp. 9, 40.
(6) *Loc. cit.*, pp. 54, 108.
(7) *Loc. cit.*, p. 55.
(8) *Loc. cit.*, pp. 107, 113, 136.
(9) *Loc. cit.*, p. 111.

Cependant ils croient quelque peu aux êtres invisibles. Cette croyance repose en partie sur l'ombre, mais principalement sur les songes. Ils regardent l'ombre comme une espèce d'esprit qui accompagne le corps (ce qui nous rappelle une idée semblable chez les Grecs) et ils croient qu'un cadavre ne projette pas d'ombre (1).

L'influence des rêves est encore plus importante. Quand un homme voit en songe son père et son frère décédés, il ne met pas en doute la réalité du fait et en conclut qu'ils vivent encore. Les grands-pères, ne paraissant pas en songe, n'existent plus (2).

Ils pensent que la cause des maladies est la colère des esprits de parents mécontents. Sous d'autres rapports ces esprits ne possèdent aucune puissance spéciale; bien qu'ils leur adressent des prières, ce n'est pas qu'ils les croient même immortels. Quelquefois ils supposent que leurs parents morts revivent sous la forme de serpents (3), qu'à certains signes on distingue des serpents ordinaires (4) : ceux qui, par exemple, fréquentent leurs huttes, ne mangent pas de souris, ou n'éprouvent aucune crainte à la vue de l'homme. Quelquefois on reconnaît que le serpent représente un homme déterminé, en ce sens qu'il a un point de ressemblance avec le mort, une cicatrice, ou l'absence d'un œil, par exemple

Dans ces cas, on offre des sacrifices au serpent, et

(1) *Loc. cit.*, p. 91.
(2) *Loc. cit.*, p. 15.
(3) *Loc. cit.*, p. 8.
(4) *Loc. cit.*, pp. 198, 199.

quand on tue un bœuf, on en réserve une partie pour les morts, ou Amatongo, qu'on invite au festin, pour s'assurer leur assistance ou détourner leur colère. Cependant on peut à peine donner à ces pratiques superstitieuses le nom de culte des ancêtres. Les morts ont, il est vrai, l'avantage d'être invisibles, mais on ne les regarde ni comme omniprésents, ni comme tout-puissants, ni comme immortels. Ils ont même des moyens pour anéantir les esprits désagréables (1). Les cas tels que ceux que je viens de citer nous présentent la religion dans sa forme la plus grossière; elle consiste simplement en une croyance à des êtres méchants, moins matériels que nous, mais mortels comme nous, et qui, s'ils sont sous certains rapports plus puissants que l'homme, le sont bien moins sous beaucoup d'autres.

FÉTICHISME.

Dans le fétichisme du nègre, la religion, si on peut l'appeler ainsi, devient système et acquiert une importance déjà considérable. Néanmoins, si l'on se place à un autre point de vue, on peut considérer le fétichisme comme une antireligion. On l'a jusqu'à présent défini: le culte des substances matérielles. Ceci ne me semble pas constituer le vrai caractère de ce système religieux, car on ne peut dire que le fétichisme soit vraiment une forme de culte. Le nègre croit, en effet, qu'au moyen du fétiche il peut com-

(1) *Loc. cit.*, p. 160.

mander à son dieu et le contrôler. En un mot, le fétichisme est tout simplement le magisme. Nous avons déjà vu que les magiciens, dans toutes les parties du monde, pensent que, s'ils ont en leur possession quelque objet ayant appartenu à un individu, cette possession leur suffit pour acquérir une grande puissance sur lui. Un petit morceau de vêtement suffit, mais s'il ne peut se le procurer, le magicien semble penser naturellement qu'une blessure faite à une image, affectera la personne que cette image représente. C'est-à-dire qu'un homme qui peut détruire ou torturer une image, inflige les mêmes tourments à la personne dont elle porte le nom, et que, ce pouvoir procédant de la magie, l'original ne peut rien pour l'empêcher. En Europe même, au onzième siècle, quelques malheureux juifs furent accusés d'avoir assassiné de cette façon un certain évêque Eberhard. Ils firent une image de cire représentant l'évêque, la firent baptiser, puis la brûlèrent, et l'évêque mourut.

Lord Kames (1) dit qu'au temps de Catherine de Médicis, « on avait coutume de faire faire des sta-« tuettes de cire, représentant ses ennemis, afin de « les torturer en faisant rôtir la statuette à petit feu « ou en la perçant avec des aiguilles. »

Dans l'Inde, dit Dubois (2), « on moule de petites « statuettes de boue, sur la poitrine desquelles on « inscrit le nom des personnes que l'on veut tortu-« rer.... Puis on perce la statuette avec des épines,

(1) Lord Kames, *History of man*, vol. IV, p. 261.
(2) Dubois, *Description of the people of India*, p. 347.

« ou on la mutile, afin de faire souffrir la personne « qu'elle représente. »

Eh bien, il me semble que le fétichisme est une extension de cette croyance. Le nègre suppose que la possession d'un fétiche, représentant un esprit, lui permet de commander en maître à cet esprit. Nous savons que le nègre bat son fétiche si ses prières ne sont pas exaucées, et je crois qu'il pense sérieusement infliger ainsi une souffrance à son dieu. Ainsi on ne peut donner le nom d'idole au fétiche. La même image, le même objet, peuvent être un fétiche pour l'un, une idole pour l'autre ; cependant fétiche et idole ont une nature essentiellement différente. On adore une idole ; le fétiche, au contraire, ne sert qu'à placer la divinité sous le contrôle de l'homme, et cette idée, tout absurde qu'elle puisse paraître à première vue, l'est en somme beaucoup moins si on la rapproche des grossières idées religieuses des nègres. Si donc on ne confond pas la magie avec la religion, et je pense qu'on ne doit pas les confondre, on ne peut donner le nom de religion au fétichisme qui en est la négation absolue.

Tout peut servir de fétiche ; il peut ou non représenter la figure humaine. Un épis de maïs même est tout ce qu'il faut. Un nègre intelligent dit un jour à Bosman (1) : « Si l'un de nous est résolu à entre- « prendre quelque chose d'important, la première « chose qu'il fasse est de chercher un dieu qui l'aide « dans son entreprise. Dans ce but, il sort et prend

(1) Bosman, *Guinea*, *Pinkerton voyages*, vol. XVI, p. 493. — Voyez aussi Loyer (1701), Astley, *Collection of Voyages*, vol. II, p. 440.

« pour dieu la première créature qui se présente à « lui, un chien, un chat, ou la créature la plus mé- « prisable du monde ; peut-être même un objet ina- « nimé qui se trouve sur son chemin, une pierre, un « morceau de bois, ou quoi que ce soit, cela importe « peu. Il offre immédiatement une offrande à ce nou- « veau dieu, lui explique son entreprise et lui fait le « vœu solennel que, s'il le fait réussir, il le considérera « et l'adorera désormais comme son dieu. Si son en- « treprise réussit, il a découvert un nouveau dieu fort « utile à qui il fait chaque jour de nouvelles offrandes; « si le contraire arrive, il rejette le nouveau dieu « comme un instrument inutile, qui redevient simple « pierre comme devant. Nous faisons et défaisons et « donc journellement nos dieux et sommes par con- « séquent les inventeurs et les maîtres de ce que nous « adorons. »

Le terme fétichisme se lie ordinairement à la race nègre, mais un état religieux analogue existe dans beaucoup d'autres parties du monde. On peut dire même qu'il est universel, puisque le fétichisme n'est rien autre que le magisme, et que dans les pays les plus civilisés, dans le nôtre même, la croyance à la magie n'a pas encore complétement disparu.

Les Badagas (Indoustan), selon Metz (1), sont « en- « core dans une condition ressemblant au fétichisme. « Tout ce qu'il plaît au chef du village, ou prêtre, de « déifier leur devient un objet de culte. Comme con- « séquence nécessaire de cet état de choses, il va sans

(1) *The tribes of the Neilgherries*, p. 60.

« dire qu'ils ont fort peu de respect pour leurs dieux, « et il est fort commun d'entendre le peuple les appeler « menteurs, ou de leur appliquer les épithètes les « plus outrageantes. » Le colonel Dalton (1), dit aussi, en parlant des Chota Nagpore de l'Inde centrale, « que « certaines particularités du paganisme des Oraons, « pratiquées seulement par les Moondahs, qui habi- « tent les mêmes villages qu'eux, ressemblent beau- « coup au fétichisme. »

A Jeypore (2) on regarde comme un puissant talisman le corps d'un petit rat musqué. « On enferme le « corps desséché de cet animal dans une boîte de cui- « vre, d'argent ou d'or, selon les moyens de l'individu, « on se pend la boîte au cou, ou on se l'attache au « bras, pour se rendre invulnérable même aux coups « de sabre, aux balles, etc. »

Ces tribus me semblent donc naturellement adonnées au fétichisme, déguisé et modifié peut-être par des pratiques empruntées aux religions supérieures indoues, pratiques qu'elles ont adoptées sans les comprendre.

Quoique les Peaux-Rouges de l'Amérique septentrionale aient atteint un plus haut degré de développement religieux, ils conservent encore des fétiches sous la forme de boîtes à talismans. « Chaque Indien, « dit Catlin (3), dans son état primitif, porte sa boîte « à talisman sous une forme ou sous une autre, » et c'est à ce talisman qu'il s'adresse pour demander aide et protection. La nature du talisman se détermine de

(1) *Trans. Ethn. Soc.*, nouvelle série, vol. VI, p. 33.
(2) Shortt, *Trans. Ethn. Soc.*, vol. VI, p. 278.
(3) *American Indians*, vol. I, p. 36.

la manière suivante : A quatorze ou quinze ans le jeune homme se rend seul dans la prairie et y reste deux, trois, quatre ou même cinq jours, couché sur le sol, songeant, et observant un jeûne sévère. Il reste éveillé aussi longtemps qu'il le peut, mais quand il s'endort, le premier animal qui lui apparaît en rêve devient son talisman. C'est à ce talisman qu'il s'adresse pour demander protection, c'est à lui qu'il offre ses sacrifices; le Peau-Rouge, plus fidèle que le nègre, ne change jamais de fétiche. Pour lui, comme le bouclier pour le Grec, comme l'épée pour les Européens occidentaux, ce talisman devient l'emblème de ses succès, et le perdre est une honte.

Les Indiens de la Colombie ont de petites statuettes representant un quadrupède, un oiseau ou un poisson. Bien qu'on les appelle des idoles, ce sont plutôt des fétiches, car, comme on leur attribue toutes les maladies, dès que quelqu'un tombe malade, on les bat toutes ensemble, et la première qui perd une dent, ou une serre, est regardée comme la coupable (1).

En Chine (2) aussi, parmi le peuple, si, après de « longues prières adressées à leurs idoles, ils n'ob- « tiennent pas ce qu'ils désirent, comme cela arrive « souvent, ils les mettent à la porte comme des dieux « impuissants; d'autres les traitant plus mal encore, « les injurient et quelquefois les battent. » Eh bien, « chien d'esprit! lui disent-ils, nous t'avons logé « dans un temple magnifique, nous t'avons couvert

(1) Dunn, *Oregon*, p. 125.
(2) Astley, *Collection of Voyages*, vol. IV, p. 218.

« de dorures, nous t'avons bien nourri et abreuvé « d'encens; et, après tous ces soins, tu es assez ingrat « pour nous refuser ce que nous te demandons. » « Puis ils attachent des cordes à l'idole, la précipitent « à bas de son piédestal, la traînent dans les rues, au « milieu de la boue et des ordures, pour la punir des « dépenses inutiles qu'ils ont faites pour elle. Si, pen- « dant ce temps, il arrive que leurs vœux sont rem- « plis, ils la reconduisent au temple avec le plus grand « cérémonial, la lavent, la replacent dans sa niche, « s'agenouillent devant elle et lui font mille excuses de « leur conduite. « Il est vrai, disent-ils, que nous « avons été un peu trop vifs, mais toi, de ton côté, « tu as été un peu trop lente à nous accorder ce que « nous désirions, pourquoi t'être attiré ces mauvais « traitements? Mais ce qui est fait est fait : n'y pen- « sons donc plus. Si tu veux oublier le passé, nous al- « lons te dorer à nouveau. »

Pallas, en parlant des Ostiakes, constate que « mal- « gré la vénération et le respect qu'ils ont pour leurs « idoles, malheur à elles lorsqu'il arrive un malheur « à l'Ostiak, et que l'idole n'y remédie pas. Il la jette « alors par terre, la frappe, la maltraite, et la brise. « Cette correction arrive fréquemment. Cette colère « est commune à tous les peuples idolâtres de la Si- « bérie (1). »

A Whydah (Afrique occidentale), et, je crois, en règle générale, chez tous les nègres, on ne mange pas l'animal ou la plante qu'on a choisis pour fétiches (2).

(1) Pallas, *Voyages*, vol. IV, p. 79.
(2) Phillips, 1693, Astley, vol. II, p. 411.

A Issini, au contraire, « manger le fétiche » est une cérémonie solennelle quand on prête serment, ou comme signe d'amitié (1).

Le fétichisme proprement dit ne comporte ni temples, ni idoles, ni prêtres, ni sacrifices, ni prières. Il n'implique aucune foi à la création ou à une vie future et *a fortiori* à des récompenses ou à des châtiments. Il ne s'occupe pas de la morale. Cependant, dans la plupart des grandes monarchies nègres, le culte s'est quelque peu organisé; mais bien que nous commencions à trouver des temples et des prêtres, la religion elle-même a fait peu de progrès.

TOTÉMISME.

Le progrès religieux fait un pas en avant et se manifeste maintenant à nous sous la forme à laquelle on pourrait donner le nom de totémisme, Le sauvage n'abandonne pas sa croyance au fétichisme dont, il faut le remarquer en passant, aucune race d'hommes ne s'est encore absolument débarrassée, mais il y ajoute la foi à des êtres d'une nature moins matérielle et plus épurée. Dans cette phase religieuse, on adore tout, arbres, pierres, rivières, montagnes, corps célestes et animaux, mais les dieux supérieurs ne peuvent plus être forcés d'agir de par la magie. Cependant on ne les regarde pas encore comme créateurs; ils ne récompensent pas la vertu et ne punissent pas le vice. Les esprits des morts ont un long et périlleux

(1) Loyer, 1701, *loc. cit*, p. 436.

voyage à accomplir, beaucoup périssent avant d'atteindre le but; le ciel, cependant, semble être tout simplement une partie éloignée de la terre.

Les dieux eux-mêmes habitent encore la terre; ils font partie de la nature, ils ne sont pas surnaturels : en résumé, nous pouvons dire que dans le fétichisme les divinités ne sont pas humaines; dans le totémisme elles sont surhumaines; elles ne deviennent surnaturelles que dans un état religieux plus avancé.

En outre le totémisme déifie les classes, le fétichisme l'individu. Le nègre qui prend, par exemple, un épi de maïs comme fétiche, estime beaucoup cet épi en particulier, mais le maïs, comme espèce, lui importe peu. Le Peau-Rouge, au contraire, qui prend pour totem l'ours ou le loup, se sent en communication intime, sinon mystérieuse, avec toute l'espèce.

Le nom de totémisme est d'origine américaine; on l'emploie pour indiquer la forme religieuse qui prévaut chez les Peaux-Rouges de ce continent; mais des vues religieuses analogues existent dans différentes autres parties du monde.

Afin de comprendre clairement les traits essentiels des religions des différentes races, il faut se rappeler qu'à l'état religieux où nous en sommes arrivés dans le cours de notre étude, on peut diviser en deux grandes classes les modifications dont une religion est susceptible : le développement et l'adaptation. J'emploie le terme de développement pour indiquer les changements qui sont la résultante du progrès intellectuel de la race. Ainsi une idée plus élevée de la

divinité est un développement. D'un autre côté, un peuple habitant vers le Nord est disposé à regarder le soleil comme un dieu bienfaisant, tandis qu'une race habitant les tropiques ne voit en lui que l'élément de la sécheresse et de la destruction. Les chasseurs adorent de préférence la lune, les agriculteurs le soleil. Voilà ce que j'appelle les modifications par adaptation. Ce sont des changements produits non par la différence de race ou de civilisation, mais par des causes physiques.

Dans quelques cas le caractère du langage a probablement exercé beaucoup d'influence sur celui de la religion. On ne peut, par exemple, manquer d'être frappé par les différences qui existent entre les religions aryennes et les religions sémitiques. Toutes les races aryennes ont une mythologie compliquée, c'est le contraire chez les races sémitiques. En outre le caractère des dieux est tout à fait différent. Les races sémitiques ont El, fort; Bel ou Baal, seigneur; Adonis, seigneur; Shet, maître; Moloch, roi; Ram et Rimmon, l'excellent; et d'autres noms semblables pour leurs dieux. Les Aryens, au contraire, Zeus, le ciel; Phœbus, Apollo, le soleil; Neptune, la mer; Mars, la guerre; Vénus, la beauté; etc. Max Müller (1) a très-ingénieusement essayé d'expliquer cette différence par le caractère différent du langage dans les deux races.

Dans les langues sémitiques, la racine reste toujours distincte et facile à reconnaître. Dans les langues

(1) Voyez Müller, *Chips from a German Workshop*, vol. I, p. 363.

aryennes, au contraire, elle s'altère vite et est fort difficile à découvrir. Aussi les dictionnaires des langues sémitiques sont-ils, pour la plupart, disposés par ordre de racines, méthode qui, dans les langues aryennes, serait fort incommode, la racine étant souvent obscure, et, dans bien des cas, douteuse. Or, prenons une expression telle que « le ciel fait entendre son tonnerre. » Dans les langues sémitiques, le mot « ciel » ne serait pas altéré, et garderait une signification si claire, qu'on arriverait très-difficilement à le prendre pour un nom propre. Mais chez les Ayrens, il en a été tout autrement, et nous trouvons dans les plus anciennes poésies védiques les noms des dieux grecs employés pour nommer simplement les objets naturels. Ainsi le mot sanscrit Dyaus, le ciel, devint le grec Zeus, et quand le Grec disait, Ζεὺς βροντᾷ, il n'exprimait pas l'idée que le ciel, mais que « Zeus » faisait entendre son tonnerre. Les dieux une fois créés ainsi, la mythologie devait nécessairement suivre. Quelques faits peuvent être obscurs, mais quand on dit que Hupnos, le dieu du sommeil, était père de Morphée, le dieu des rêves; ou que Vénus épousa Vulcain, aima Mars, et que ce fut Apollon, le soleil, qui révéla l'intrigue à Vulcain, il nous est facile de comprendre comment ces mythes se sont produits.

Il est fort intéressant d'observer l'attitude des anciens vis-à-vis de ces mythes. Homère et Hésiode les racontent, sans paraître les mettre en doute, et nous pouvons être certains que la grande masse du peuple, à cette époque, les acceptait de bonne foi. Socrate,

cependant, explique que la fable d'Oreithyia enlevée de l'Illisus par Borée, signifie qu'Oreithyia fut précipitée du haut des rochers par le vent du nord. Ovide dit aussi que par le nom de Vesta il faut simplement comprendre le feu. Sans aucun doute, beaucoup d'autres hommes ont clairement compris l'origine d'une grande partie de ces mythes, sinon de tous, mais probablement ils ne voulurent pas exprimer leur opinion dans la crainte d'encourir l'odieux de l'hérésie.

Il y a un grand charme à cette explication. Ne détruit-elle pas, en effet, quelques-uns des traits les plus révoltants des anciens mythes? Ainsi, de même que le soleil dissipe les ténèbres d'où il sort, et le soir disparaît dans le crépuscule, ainsi, selon la Fable, Œdipe tue son père, puis épouse sa mère. On peut expliquer ainsi toute cette terrible histoire, qui provient alors, non pas de la dépravité du cœur humain, mais d'une fausse application de ce fait que le soleil dissipe les ténèbres et finit par épouser le crépuscule d'où il est sorti.

Mais, bien que la poésie jette ainsi beaucoup de lumière sur l'origine des mythes qui constituaient la religion de la Grèce et de Rome, on ne peut expliquer ainsi l'origine ou le caractère de la religion chez les sauvages, parce qu'une mythologie telle que celle de la Grèce dénote déjà un peuple qui a fait des progrès considérables. Quelle que soit donc la tentation que l'on puisse avoir de chercher dans la nature du langage, ou dans l'emploi d'expressions poétiques, l'explication des systèmes religieux des sauvages, tout en admettant même l'influence que ces causes ont

exercée, il faut aller chercher plus bas l'origine de la religion, et nous contenter de l'explication qui s'applique à tous les sauvages possédant quelques idées religieuses. J'ai essayé de le faire dans les chapitres précédents, et de prouver comment certains phénomènes, tels, par exemple, que le sommeil et les rêves, la souffrance, la maladie, la mort, ont naturellement engendré dans l'esprit du sauvage une croyance en l'existence d'êtres mystérieux et invisibles.

SHAMANISME.

Le totémisme constitue un progrès sur le fétichisme, nous venons de le voir, or le shamanisme contitue aussi un progrès sur le totémisme. Le mot vient de la Sibérie où les « Shamans » finissent, à force d'excitation, par tomber en extase, supposent ou prétendent que, dans cet état, l'esprit au nom duquel ils parlent, les inspire, leur permet de prononcer des oracles et de prédire l'avenir. Dans les phases religieuses que nous avons étudiées jusqu'à présent, les dieux, si l'on peut leur donner ce nom, sont visibles et présents au milieu de nous. Le shamanisme constitue un progrès considérable. Bien que le mot qui l'exprime soit sibérien, la phase religieuse qu'il représente existe dans beaucoup d'endroits et semble former une transition nécessaire aux progrès du développement religieux. Ceux de mes lecteurs disposés à adopter les théories développées dans cet ouvrage, ne seront pas surpris d'apprendre que le « shamamisme » ne constitue pas un système défini de théo-

logie. Wrangel qui, lui, regarde le shamanisme comme une religion dans le sens ordinaire du mot, s'étonne « qu'il ne comporte aucun dogme ; ce n'est, « dit-il, ni un système enseigné, ni un système trans- « mis de génération en génération ; bien que fort « répandu, il semble prendre sa source dans chaque « individu séparément, comme le résultat d'une ima- « gination surexcitée au plus haut degré et influen- « cée par des impressions extérieures, qui se res- « semblent beaucoup dans toute l'étendue des dé- « serts de la Sibérie septentrionale (1). »

Il est fort difficile dans la pratique d'établir une distinction entre le shamanisme et le totémisme, d'une part, et l'idolâtrie de l'autre. La principale différence réside dans la conception de la divinité. Dans le totémisme, les divinités habitent notre terre, dans le shamanisme, elles vivent ordinairement dans un monde à part et s'inquiètent fort peu de ce qui se passe ici-bas. La divinité honore quelquefois le shaman de sa présence, ou elle lui permet de visiter les régions célestes.

Chez les Esquimaux, « l'angekok » représente absolument le shaman. Graah décrit ainsi une scène à laquelle il a assisté au Groënland :

L'angekok arriva le soir, « puis les lampes (2) « éteintes, et des peaux pendues devant les croisées « (car il préfère l'obscurité la plus complète, et cela « se comprend), il s'assit sur le sol auprès d'une

(1) *Siberia and polar Sea*, p. 123.

(2) Graah, *Voyage to Greenland*, p. 123. — Voyez aussi Egede, *Greenland*, p. 183, et Lyon, *Journal*, p. 359.

« peau de veau marin desséchée, l'agita, tout en « battant du tambourin et en chantant. Tous les in- « digènes présents chantaient avec lui. De temps en « temps ce chant était interrompu par le cri de «goie, « goie, goie, goie, goie, goie! » dont je ne compre- « nais pas la signification et qui partait tantôt d'un « coin de la hutte, tantôt de l'autre. Puis tout retom- « ba dans le silence et l'on n'entendit plus que la res- « piration haletante de l'angekok qui semblait lutter « avec quelque chose de plus fort que lui. On en- « tendit bientôt un bruit ressemblant à celui des « castagnettes, alors recommença le même chant et « le même cri de « goie, goie, goie! » Une heure « s'écoula de cette façon avant que le magicien pût « forcer le torngak, ou esprit, à obéir à son appel. « Cependant il vint enfin, annonçant son arrivée par « un bruit étrange, ressemblant beaucoup au bruit « que ferait un gros oiseau en volant au-dessous du « toit. L'angekok, chantant toujours, lui fit des « questions auxquelles l'esprit répondit d'une voix « tout à fait étrangère à mes oreilles, mais qui sem- « blait provenir du passage à l'entrée duquel l'an- « gekok s'était assis. »

Le récit que fait Crantz d'une scène semblable concorde exactement avec celui-ci (1).

Williams (2) décrit dans les termes suivants une scène analogue à laquelle il a assisté aux îles Viti : « Il se fait alors un profond silence, le prêtre s'ab- « sorbe dans ses pensées, tous les yeux sont fixés sur

(1) *History of Greenland*, vol. I, p. 210.
(2) *Fiji and the Fijians*, vol. I, p. 224.

« lui. Au bout de quelques minutes, il se met à trem-
« bler; on voit des tiraillements sur son visage, ses
« membres sont agités de soubresauts nerveux. Ces
« soubresauts s'augmentent, tous les muscles de son
« corps s'agitent, et le prêtre se met à frissonner
« comme s'il avait un violent accès de fièvre. Quel-
« quefois ce tremblement est accompagné de mur-
« mures et de sanglots; les veines se gonflent et la
« circulation du sang s'accélère. Le prêtre est actuel-
« lement possédé de son dieu, aussi ses paroles et
« ses actions ne sont-elles plus les siennes propres,
« mais celles de la divinité qui s'est emparée de lui.
« Des cris aigus « koi au, koi au! » C'est moi! c'est
« moi! remplissent l'air; on suppose que le dieu
« indique ainsi sa venue. Le prêtre répond alors aux
« questions, mais pendant qu'il le fait, les yeux lui
« sortent de la tête; sa voix perd son ton naturel;
« son visage est pâle, ses lèvres livides, sa respira-
« tion oppressée; il ressemble en somme à un fou
« furieux; la sueur s'échappe de chaque pore, les
« larmes jaillissent de ses yeux; après quoi les symp-
« tômes disparaissent graduellement. Le prêtre re-
« garde autour de lui comme s'il ne savait où il se
« trouve, et au moment où le dieu s'écrie « je pars, »
« il se jette violemment à terre ou frappe le sol avec
« son bâton. Les mouvements convulsifs continuent
« encore quelque temps. »

Dobritzhoffer a assisté à des scènes presque semblables chez les Abipones (1).

(1) *History of the Abipones*, vol. II, p. 73.

Brue (1) a rencontré chez les nègres de l'Afrique occidentale « un prophète » qui prétendait « être in-« spiré par la divinité de telle façon qu'il pouvait dé-« couvrir les secrets les plus cachés; se rendre invi-« sible quand il lui plaisait et faire entendre sa voix « à de grandes distances. Ses disciples et ses com-« plices attestaient la vérité de ce qu'il avançait par « mille histoires fabuleuses; de telle sorte que le « peuple, toujours crédule et toujours ami de la « nouveauté, croyait facilement à ces prétendus mi-« racles ».

Le colonel Dalton constate que le « paganisme des « Ho et des Moondah, dans tous ses traits essentiels, « se rapproche du shamanisme (2). »

IDOLÂTRIE.

Le culte des idoles caractérise un état quelque peu supérieur du progrès humain. Nous n'en trouvons pas trace chez les races placées au plus bas degré de l'échelle sociale, et Lafitau (3) écrit avec raison : « On peut dire en général que le grand nom-« bre des peuples sauvages n'a point d'idoles. » On regarde cependant l'idolâtrie comme la religion ordinaire des peuples sauvages. Cette erreur provient de ce que l'on confond toujours l'idole avec le fétiche. Le fétichisme attaque la divinité, l'idolâtrie implique une humble soumission aux dieux. Aussi le fétichisme

(1) Astley, *Collection of Voyages*, vol. II, p. 83.
(2) *Trans. Ethn. Soc.*, 1868, p. 32.
(3) *Mœurs des sauvages américains*, vol. I, p. 151.

et l'idolâtrie sont-ils l'opposé l'un de l'autre, et la seconde ne peut provenir directement du premier. Nous devons donc nous attendre à trouver entre eux un état religieux qui n'est ni l'un ni l'autre. C'est ce qui arrive en effet.

Le capitaine Lyon constate que les Esquimaux n'ont pas d'idoles (1). « Je n'ai vu, dit Richardson, ni chez les Esquimaux ni chez les Tinne, au« cune idole ou aucun autre objet qu'ils adorassent (2). »

Carver (3) n'a pas trouvé d'idoles chez les Indiens du Canada, et cela paraît vrai pour tous les Indiens de l'Amérique du Nord. Lafitau (4) signale comme une exception l'existence, en Virginie, d'une idole nommée Oki.

Dans l'Afrique orientale Burton n'a rencontré qu'un peuple, les Wanyika qui adorent certaines statuettes appelées Kisukas. Pas plus que leurs congénères de l'Orient, les nègres de l'Afrique occidentale n'adorent les idoles (5). Quelques voyageurs parlent, il est vrai, d'idoles; mais si on lit leur récit avec soin, on verra qu'ils ont toujours voulu dire des fétiches. « Agoye », dans le royaume de Whydah, est représenté sous la forme d'un nègre difforme, de la tête duquel sortent des serpents et des lézards (6), et qui ressemble beaucoup à quelques idoles indiennes; c'est

(1) *Journal*, p. 372.
(2) *Boat Journey*, vol. II, p. 44.
(3) *Travels*, p. 387.
(4) Vol. I, p. 168.
(5) Astley, *Collection of Voyages*, vol. II, p. 240, pour Futa et pour la Guinée jusqu'à Ardrah, p. 666.
(6) Astley, *loc. cit.*, pp. 26 et 50.

là cependant un cas exceptionnel. Battel ne mentionne particulièrement que deux idoles (1); et Bosman (2) dit expressément que « sur la côte de Guinée les « indigènes ne connaissent pas le culte des idoles; » puis il ajoute qu'à « Ardra il y a des milliers d'idoles », c'est-à-dire de fétiches. A Loango existe une petite statue noire nommée Chikokke, placée dans une petite maison auprès du port (3). Ce ne sont d'ailleurs que des fétiches sous forme humaine. Ainsi, le même auteur nous dit que dans le Kakongo, royaume qui se trouve au sud du Loango, les indigènes, pendant une peste, brûlèrent leurs idoles en disant : « *Si* « *elles ne nous portent pas secours dans ce moment* « *où nous en avons tant besoin, quand le feront-* « *elles* (4)? » Ils semblent ainsi ne pas mettre en doute le pouvoir, mais la bonne volonté de leurs idoles. Au Congo on place les soi-disant idoles dans les champs pour protéger les moissons (5). Or c'est clairement la fonction d'un fétiche et non pas d'une vraie idole.

« Les Vitiens, dit Williams, semblent n'avoir ja- « mais connu l'idolâtrie, car ils n'essayent pas de « représenter matériellement leurs dieux (6). »

Quant aux Nouveaux-Zélandais, selon Yate (7), « quoique fort superstitieux, ils n'adorent aucun dieu,

(1) *Adventures of A. Battel*, Pinkerton, vol. XVI, p. 331.
(2) Bosman, *Guinea*, Pinkerton, *loc. cit.*, p. 403.
(3) Astley, *loc. cit.*, p. 216.
(4) Astley, *loc. cit.*, p. 217.
(5) Astley, *loc. cit.*, vol. III, p. 229.
(6) *Fiji and the Fijians*, vol. I, p. 216.
(7) *Loc. cit.*, p. 141.

« et n'ont rien qui représente un être qu'ils appellent « dieu. » Dieffenbach fait aussi observer que dans la Nouvelle-Zélande, « on n'adore pas les idoles, et « qu'on ne représente jamais Atoua (1). »

Sir James Brooke dit, en parlant des Dyaks Singè (2) : « Ils n'ont aucune religion, et quoiqu'ils aient un « mot pour exprimer le nom de dieu (nom qu'ils « ont probablement emprunté aux Indous), ils n'ont « ni prêtres, ni idoles, ne disent aucune prière, et ne « font jamais d'offrandes. » Sir James a subséquemment modifié son opinion sur quelques points, mais il signale toujours l'absence d'idoles.

Les Kols de l'Inde centrale adorent le soleil, « mais « ils n'ont aucune idole matérielle (3). »

« Dans l'origine, dit Dubois, les Indous n'avaient « pas coutume de faire des idoles de pierre ou d'autres « matières.... Mais quand le peuple de l'Inde eut déifié « ses héros et d'autres mortels, il commença seule- « ment alors à faire des statues et des images (4). » « Il faut observer qu'en Chine (5) on ne trouve pas « dans les livres canoniques la moindre trace d'un « culte idolâtre, jusqu'à ce que l'image de Fo eût « été apportée dans ce pays, plusieurs siècles après « l'époque de Confucius. »

Les Ostiaks ne représentent jamais leur dieu « Torium » (6). En un mot, nous ne trouvons les idoles

(1) *Loc. cit.*, vol. II, p. 118.
(2) Keppel, *Expedition to Borneo*, vol. I, p. 231.
(3) Dalton, *Trans. Ethn. Soc.*, vol. VI, p. 32.
(4) Dubois, *The people of India*, p. 370.
(5) Astley, vol. IV, p. 203.
(6) Erman, *loc. cit.*, vol. II, p. 50.

que chez les Polynésiens les plus avancés en civilisation. Souvent même ces idoles ne sont, comme le constate Ellis (1), que des morceaux de bois grossièrement sculptés, laissant ainsi libre jeu à l'imagination. On peut, je crois, établir en règle générale que l'espèce humaine parvient au gouvernement monarchique avant d'en arriver à la forme religieuse connue sous le nom d'idolâtrie.

L'idole prend ordinairement la forme humaine, et l'idolâtrie se lie intimement au culte des ancêtres. Nous avons déjà vu que l'homme non civilisé comprend difficilement la mort; nous ne pouvons nous étonner d'ailleurs que pendant longtemps l'esprit humain ait confondu le sommeil et la mort. Le sauvage sait bien que pendant le sommeil l'esprit vit, quoique le corps paraisse mort. Chaque matin il se réveille et voit ses amis se réveiller aussi. Il est donc tout naturel qu'il essaye de réveiller les morts, et quoi de plus simple alors que la coutume si générale de placer des aliments auprès des cadavres pour leur usage. Cette habitude devait, par la force des choses, se continuer plus longtemps chez les peuples établis et tranquilles. Les prières adressées aux morts sont une déduction logique de ces idées, car, sans leur attribuer une puissance plus grande qu'aux vivants, ils peuvent, habitant un monde différent, exercer une influence considérable en bien ou en mal. Mais il est impossible de distinguer entre une demande et une prière dès qu'on s'adresse à un être invisible; et il est

(1) *Polynesian Researches*, vol. II, p. 220

tout aussi impossible de tirer une ligne de démarcation entre un esprit puissant et un demi-dieu.

Les peuples de Mysore, célèbrent, à la nouvelle lune, « une fête en l'honneur de leurs parents décé-« dés (1). » Les Kurumbars du Deccan « offrent aussi « des sacrifices aux esprits des ancêtres, » et l'on retrouve la même coutume chez les Santals (2). En un mot, le culte des ancêtres paraît exister plus ou moins chez toutes les tribus aborigènes de l'Inde centrale.

Burton (3) affirme que quelques divinités des Egba ont été « des hommes et des femmes remarquables « pendant leur vie. »

Les Cafres font aussi des sacrifices et des prières à leurs parents décédés, quoique « on ne puisse sou-« tenir absolument qu'ils croient, soit à l'existence, « soit à l'immortalité de l'âme (4). » Ils semblent croire tout simplement que les esprits des morts hantent, pendant quelque temps, leur ancienne demeure, et aident ou tourmentent les vivants. On ne leur attribue aucune puissance extraordinaire, et l'on ne peut certainement pas leur donner le nom de divinités.

D'autres races essayent de perpétuer la mémoire de leurs morts en leur élevant de grossières statues. Ainsi Pallas (5) mentionne que les Ostiaks de Sibérie « ren-

(1) Buchanan, *Trans. Ethn. Soc.*, vol. VIII, p. 96.
(2) Elliott, *Trans. Ethn. Soc.*, vol. VIII, pp. 104, 106.
(3) *Abeokuta*, vol. I, p. 191.
(4) *The Basutos*, Casalis, p. 243. — Voyez aussi Callaway, *Religious system of the Amazulu.*
(5) Pallas, *Voyages*, vol. IX, p. 79.

« dent aussi un culte à leurs morts. Ils sculptent des « figures de bois pour représenter les Ostiaks célè- « bres. Dans les repas de commémoration on place « devant ces figures une partie des mets. Les femmes « qui ont chéri leurs maris ont de pareilles figures, « les couchent avec elles, les parent, et ne mangent « point sans leur présenter une partie de leur por- « tion. » Erman (1) dit aussi que, quand un homme meurt, « ses parents élèvent dans leur yurt une gros- « sière image de bois représentant le décédé, et lui « rendent, pendant un certain temps, les honneurs « divins. A chaque repas on présente des aliments à « cette statue, et si elle représente un mari décédé, « la veuve l'embrasse de temps en temps et la couvre « de caresses. » Dans les cas ordinaires, ce semblant de culte ne dure que quelques années, après quoi on enterre la statue. « Mais quand un shaman meurt, « cette coutume se change pour lui en une véritable « canonisation; car on ne pense pas qu'il soit suffisant, « dans ce cas, que le bloc de bois grossièrement « sculpté, qui représente le décédé, reçoive des hom- « mages temporaires; les descendants du prêtre font « tout ce qu'ils peuvent pour continuer sa vogue de « génération en génération. Au moyen d'oracles bien « faits, de miracles aussi éclatants que possible, ils « procurent à ces pénates de leur famille des offrandes « aussi riches et aussi abondantes que celles qu'on « dépose sur les autels des dieux universellement re- « connus. Je ne doute pas d'ailleurs que ces dieux

(1) Erman, *loc. cit.*, vol. II, p. 51.

« n'aient aussi une origine historique, et qu'ils n'aient « été, dans le principe, des monuments élevés à des « hommes distingués auxquels les shamans, par in- « térêt, ont fait attribuer graduellement une impor- « tance considérable ; et ce qui me confirme encore « dans cette opinion, c'est que parmi tous les yurts « sacrés, dédiés à ces dieux, qui ont été fort nombreux « depuis les temps les plus reculés dans le voisinage « du fleuve, il n'y en a qu'un (auprès de Samarovo) « qui soit consacré à une femme. »

On pourrait d'ailleurs, ce me semble, prouver que ce n'est pas là le seul pays où des statues aient fini par être adorées comme des dieux.

Salomon (1) a dit admirablement en parlant des idoles :

« 13. Car les idoles n'ont point été dès le commencement, et elles ne seront point pour toujours.

« 14. C'est la vanité des hommes qui les a introduites dans le monde : c'est pourquoi on en verra bientôt la fin.

« 15. Un père affligé de la mort précipitée de son fils fit faire l'image de celui qui lui avait été ravi si tôt ; il commença à adorer comme dieu celui qui, comme homme, était mort un peu auparavant, et il lui établit parmi ses serviteurs un culte et des sacrifices.

« 16. Cette coutume criminelle s'étant autorisée de plus en plus dans la suite des temps, l'erreur fut observée comme une loi, et les idoles furent adorées par le commandement des princes.

« 17. Les hommes aussi ne pouvant honorer ceux qui étaient bien loin d'eux, firent apporter leur tableau du lieu où ils étaient, et ils proposèrent devant tout le monde l'image du roi à qui ils voulaient rendre honneur, pour révérer ainsi avec une soumission religieuse comme présent celui qui était éloigné.

(1) *Sagesse*, chap. XIV, p. 12.

« 18. L'adresse admirable des sculpteurs augmenta encore beaucoup ce culte dans l'esprit des ignorants.

« 19. Chacun d'eux, voulant plaire à celui qui l'employait, épuisa tout son art pour faire une figure parfaitement achevée.

« 20. Et le peuple ignorant, surpris par la beauté de cet ouvrage, commença de prendre pour un dieu celui qu'un peu auparavant il avait honoré comme un homme. »

L'idole n'est pas, d'ailleurs, un simple emblème. Dans l'Inde (1), quand les offrandes du peuple sont moins abondantes qu'à l'ordinaire, les brahmines chargent quelquefois « leurs idoles de fers, leur enchaînent « les pieds et les mains. Puis ils les exposent au peu- « ple dans cet état d'humiliation, en racontant qu'elles « ont été traitées ainsi par de rigoureux créanciers « auxquels leurs dieux, dans un moment de gêne, « avaient été obligés d'emprunter de l'argent pour « subvenir à leurs besoins. Ils déclarent que les « créanciers intraitables refusent de les mettre en « liberté jusqu'à ce que la somme entière, intérêts et « principal, soit remboursée. Le peuple, alarmé à la « vue de ses dieux chargés de fers, et pensant que « l'acte le plus méritoire qu'il puisse accomplir est « de contribuer à leur délivrance, souscrit immédiate- « ment la somme demandée par les brahmines pour « accomplir cet objet. »

« A Tyr se trouvait une statue d'Hercule (2) ado- « rée, non pas comme représentant le dieu, mais « comme le dieu lui-même; aussi, quand Tyr fut as-

(1) Dubois, *loc. cit.*, p. 407.
(2) *History of man*, vol. IV, p. 316.

« siégé par Alexandre, on enchaîna le dieu pour l'em-
« pêcher de passer à l'ennemi. »

Il nous est fort difficile d'apprécier toute la difficulté qu'éprouve un homme, dont l'esprit n'est pas développé, à concevoir une idée un peu élevée. Ainsi Campbell raconte qu'un montagnard écossais, désirant décrire un château de la plus grande magnificence, finit en s'écriant : « Tel était ce magnifique « château ! Tout ce qui peut servir dans un château « s'y trouvait réuni, même une troupe d'oies. » Mais à mesure que la civilisation progresse et que les chefs, devenant plus despotiques, réclament chaque jour plus de respect, le peuple commence à comprendre ce que signifient et pouvoir et magnificence.

Aussi, quoiqu'on trouve parfois le culte des ancêtres chez les races arrivées seulement à l'état du totémisme, ce culte se perpétue, et on peut le regarder comme le caractère principal de l'idolâtrie, qui constitue une religion très-certainement plus élevée, et indique ordinairement un état mental plus avancé que le culte des animaux, ou même des corps célestes. Il semblerait, à première vue, qu'il ne dût pas en être ainsi ; n'est-on pas tout disposé, en effet, à regarder le soleil comme une divinité beaucoup plus élevée que toute idole affectant la forme humaine? A bien examiner les choses, cependant, il n'en est pas ainsi, et le culte du soleil représente ordinairement une idée de la divinité inférieure à celle que représente l'idolâtrie.

Les causes mêmes qui nous font regarder le soleil comme un objet digne de sa déification sont précisément

celles qui font que le culte du soleil est un culte assez rare chez les sauvages les plus grossiers.

En outre, dans les religions les plus infimes, l'homme ne se fait aucune idée définie de la divinité. Nous nous demandons quelle idée se fait un sauvage d'un arbre ou d'un serpent qu'il considère comme dieu; le sauvage ne songerait certainement pas à se poser une question semblable. Mais, dès que la religion revêt un caractère plus intellectuel, dès qu'elle comprend la foi aussi bien que le sentiment, la croyance aussi bien que le mystère, l'homme se figure tout d'abord que Dieu est un être semblable à lui, comme forme, comme caractère, comme attributs, mais plus sage et plus puissant. Faut-il donc s'étonner que dans cette phase religieuse les dieux soient anthropomorphes?

A cette cause déjà si puissante viennent s'en ajouter d'autres. La puissance chaque jour plus grande des chefs et des rois familiarise l'esprit avec l'existence d'un pouvoir plus grand qu'on ne l'avait conçu jusqu'alors. Ainsi, dans l'Afrique occidentale, la traite des nègres augmente si considérablement la richesse et, par conséquent, le pouvoir des chefs ou des rois, qu'ils s'entourent d'un luxe désordonné et insistent pour qu'on les traite avec un hommage servile. On ne mange plus avec eux, on ne peut s'approcher d'eux qu'à genoux en simulant la terreur, et, dans la plupart des cas, pas n'est besoin de la simuler.

Ces marques de respect ressemblent tant à de l'adoration, « que les individus (1) des classes inférieures en

(1) Proyart, *History of Loango*, Pinkerton, vol. XVI, p. 357. — Voyez

« arrivent à se persuader que le pouvoir du roi ne se « borne pas aux choses de cette terre. »

Battel nous dit que le roi de Loango « est honoré « par le peuple tout comme s'il était un dieu (1). » Telle est sa sainteté que personne, sous peine de mort, ne peut le voir ni boire ni manger. Les tyrans du Natal, dit Casalis, « exigeaient qu'on leur rendît des hon- « neurs presque divins (2). »

Telle est la sainteté du roi et de la reine de Taïti, que ce qui leur a servi une fois, que les sons mêmes qui composent leurs noms, ne peuvent plus s'employer (3). Le langage de la cour comporte l'adulation la plus ridicule. « On appelle les maisons du roi les « *aarai* (les nuées du ciel) ; le canot dans lequel il « voyage *anuanua* (l'arc-en-ciel) ; sa voix, le ton- « nerre ; la lueur des torches qui éclairent sa de- « meure, l'éclair ; et quand le peuple aperçoit le « soir ces lumières en passant près de sa demeure, « au lieu de dire : Les torches brûlent dans le pa- « lais, ils s'écrient que l'*éclair brille dans les nuées* « *du ciel.* »

Le culte de l'homme ne devait pas, d'ailleurs, se restreindre longtemps à l'adoration des morts ; le tour des vivants vint bientôt. Le sauvage qui adore un animal ou un arbre ne pouvait rien trouver d'absurde à adorer son semblable. Son chef est à ses yeux presque aussi (sinon plus puissant) que son dieu. Cependant le

aussi Bosman, *loc. cit.*, pp. 488, 491. Astley, *loc. cit.*, vol. III, pp. 70, 223, 226.

(1) Pinkerton, *Travels*, vol. XVI, p. 330.

(2) *The Basutos*, p. 219.

(3) Ellis, *Polynesian Researches*, vol. II, p. 348, 360.

culte de l'homme n'existe pas dans les tribus qui n'ont aucune civilisation, parce qu'alors les chefs, constamment en contact avec leurs sujets, ne sont pas entourés de ce mystère, essence de toute religion, que les animaux nocturnes possèdent à un si haut degré. Mais à mesure que la civilisation progresse et que les chefs vivent de plus en plus à part, les choses changent d'aspect, et le culte de l'homme devient un élément important de la religion.

Adorer un grand chef semble tout aussi naturel qu'adorer une idole. « Puisque, dit un Mongol (1) au frère Ascelin, « vous autres chrétiens, vous « ne vous faites aucun scrupule d'adorer des bâtons « et des pierres; pourquoi vous refusez-vous à rendre « le même hommage à Bayoth-Noy, que le Khân a « ordonné d'adorer tout comme lui-même? » Ce culte de l'homme est d'ailleurs presque toujours accompagné de la croyance à des êtres plus élevés. Nous avons déjà vu que les Nouveaux-Zélandais et quelques autres peuples ont entièrement cessé d'adorer les animaux, etc., sans avoir atteint encore la phase la plus développée de l'idolâtrie, ce qui tient sans doute beaucoup à leur organisation politique. Dans d'autres endroits où le shamanisme n'a pas si complétement remplacé le totémisme, l'établissement du gouvernement monarchique, avec ses pompes et son cérémonial, a produit un culte mieux organisé des anciennes divinités. Le culte du serpent dans l'Afrique occidentale, et le culte du soleil au Pérou, en sont des exemples frappants.

(1) Astley, vol. IV, p. 551.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que les sauvages aient pris les hommes blancs pour des dieux. C'est ce qui arriva au capitaine Cook dans le Pacifique, à Lander dans l'Afrique occidentale, et, comme nous l'avons déjà dit, à Mme Thomson dans l'Australie septentrionale, où les indigènes la regardaient comme un *esprit*, bien qu'elle ait vécu plusieurs années au milieu d'eux.

« Tuikilakila (1), chef des Somosomo, offrit à « M. Hunt une position semblable. « Si vous mourez « le premier, lui dit-il, je vous prendrai pour mon « dieu. » En un mot, il ne paraît pas y avoir chez « eux de ligne de démarcation bien marquée entre « les esprits des morts et les dieux, ni entre les dieux « et certains hommes vivants; car on regarde comme « sacrés beaucoup de prêtres et quelques vieux chefs, « et la plupart d'entre eux, d'ailleurs, prétendent être « dieu. Je suis dieu, disait quelquefois Tuikilakila; et « ce qu'il y a de plus joli, c'est qu'il le croyait. Ce n'é- « tait pas chez lui simple façon de parler : il croyait « fermement qu'il était plus qu'un homme. »

Il est difficile de comprendre, au premier abord, que l'on puisse croire que des hommes soient immortels; cependant cette croyance existe dans plusieurs pays.

Merolla (2) constate, qu'à l'époque de son voyage, les magiciens du Congo se faisaient appeler *scinghili*, c'est-à-dire dieux de la terre. Le chef de ces magiciens s'appelait « Ganga Chitorne, dieu de toute la

(1) Erskine, *Western Pacific*, p. 246.
(2) Pinkerton, vol. XVI, p. 226 et suivantes.

« terre. Il affirme, en outre, qu'il ne peut pas mourir « de mort naturelle; et pour confirmer ses adorateurs « dans cette idée, quand il sent que sa fin est proche, « il appelle celui de ses disciples qu'il désigne pour « lui succéder, et prétend lui communiquer toute sa « puissance; puis il lui commande devant toute la « tribu (car cette tragédie se passe toujours en public) « de lui attacher une corde autour du cou et de l'é- « trangler, ou de prendre une massue et de l'as- « sommer. A peine prononcé, cet ordre est exécuté, « et le magicien devient un martyr. Il faut que cela « se passe en public, pour qu'on puisse reconnaître le « successeur indiqué par le dernier grand magicien, « et pour prouver qu'il lui a transmis son pouvoir « sur la pluie et sur les autres éléments. Les indigè- « nes croient fermement que, si cet office restait va- « cant, la terre deviendrait bientôt stérile, et que par « conséquent l'espèce humaine périrait. J'ai vu moi- « même jeter un de ces magiciens à la mer et un au- « tre dans un fleuve. »

Le grand lama du Thibet est aussi immortel, bien que son esprit change quelquefois d'enveloppe corporelle.

Telles sont les phases intellectuelles les plus grossières par lesquelles a passé l'idée religieuse. Je n'ai pas l'intention de décrire les différentes croyances des races arrivées à une civilisation plus avancée; je me suis peut-être arrêté plus tôt que je n'en avais l'intention, parce que le culte des principes personnifiés, tels que la Crainte, l'Amour, l'Espérance, etc., ne peuvent se traiter en dehors du culte

du Phallus ou Lingam, avec lequel il se trouve intimement associé en Grèce, dans l'Inde, au Mexique et et presque partout ailleurs. Ce culte, quoique modeste et pur tout d'abord, comme le sont toutes les religions à l'origine, conduisit aux pratiques les plus honteuses, pratiques qui constituent un des chapitres les plus pénibles dans l'histoire de l'humanité.

Je vais donc examiner quelques points qui se relient à la religion, mais qu'il était impossible de traiter convenablement plus tôt.

On comprend facilement que, dès que l'homme se fut habitué à l'idée d'êtres spirituels, dès qu'il fut arrivé à leur attribuer une influence prépondérante en bien ou en mal, il ait essayé de s'assurer leur aide et leur protection. Au moment de commencer une guerre, par exemple, il tâche de se les rendre propices en leur promettant une partie des dépouilles après la victoire, et, abstraction faite de tout motif plus élevé, la crainte seule suffit pour qu'il accomplisse sa promesse.

Notre civilisation est devenue telle que nous regardons les sacrifices comme inutiles. « Je ne prendrai, dit David (1), aucun bœuf de ta maison, aucun bouc de ton troupeau. » Mais, en s'exprimant ainsi, il devançait son époque, et Salomon lui-même sentit que, dans la condition actuelle du peuple juif, les sacrifices étaient nécessaires. Dans son développement naturel, la religion doit forcément passer par cette phase des sacrifices. D'abord on suppose que les

(1) Psaume L.

esprits mangent réellement les aliments qu'on leur offre, puis on s'aperçoit bientôt que les animaux sacrifiés ne disparaissent pas ; une explication toute naturelle de ce fait se présente alors : l'Esprit se nourrit de la partie spirituelle de la victime, et laisse la partie la plus grossière de celle-ci à son adorateur. Ainsi, les Limboos, auprès de Darjeeling, mangent les animaux qu'ils ont sacrifiés, dédiant, comme ils le disent eux-mêmes, « le souffle de la vie aux dieux, la « chair à eux-mêmes (1). »

Les fées de la Nouvelle-Zélande, elles aussi, selon Sir G. Grey, quand Te Kanawa leur donna ses bijoux, se contentèrent d'emporter leur ombre, dédaignant la matière grossière (2). Dans la Guinée, selon Bosman, « l'idole doit se contenter du sang, parce que eux, « les adorateurs, aiment beaucoup la chair (3). » Dans beaucoup d'autres cas, on retrouve cette même coutume de couvrir les idoles de sang, pendant que les adorateurs se gorgent de la chair de la victime. Quand les Ostiakes tuent un animal, ils frottent de son sang la bouche de leurs idoles. Ce sang même finit, comme M. Taylor l'a démontré, par être remplacé par de la peinture rouge. Ainsi, comme nous l'avons déjà dit en empruntant les paroles du colonel Forbes Leslie, les pierres sacrées de l'Inde sont fréquemment peintes en rouge (4). Au Congo, on a coutume de peindre les

(1) Campbell, *Trans. Ethn. Soc.* vol. VII, p. 153.
(2) *Polynesian mythology*, p. 294
(3) Bosman, *Pinkerton Voyages*, vol. XVI, p. 531. Astley, *loc. cit.*, vol. II, p. 97.
(4) Voir, par exemple, *Early races of Scotland*, vol. II, p. 464.

fétiches en rouge à chaque nouvelle lune (1). Atkinson (2) décrit ainsi un sacrifice chez les Kirghiz : « Un propriétaire de troupeaux, qui désirait les aug-« menter, amena un bouc pour le sacrifier en l'honneur « des idoles. Il le remit à un aide du prêtre, qui le tua « comme de coutume. Le prêtre se tenait auprès de lui, « puis, se tournant vers l'orient, il commença à chanter « une prière, en frappant sur un grand tambourin pour « éveiller son dieu, et lui demanda d'accorder une « grande quantité de moutons et de bestiaux. Pendant « ce temps, on dépeçait le bouc ; quand l'opération fut « terminée, on plaça la peau au sommet d'une perche « élevée sur un échafaudage, la tête de l'animal tour-« née vers l'orient. Le tambourin retentit de nouveau, « le prêtre entonnant toujours son chant sauvage. On « fit cuire l'animal dans un grand chaudron, et le tout « se termina par un festin auquel prit part la tribu « tout entière. »

« Les indigènes de Viti, » dit Williams (3), en parlant des grands sacrifices d'animaux que font ces peuples, « attribuent aux dieux qui, disent-ils, sont « de grands mangeurs, l'âme seule des victimes ; quant « à eux, ils se chargent de dévorer la chair. »

Ellis (4) retrouve cette même coutume à Taïti, alors que les sacrifices humains existaient encore, mais que le cannibalisme avait disparu. Le prêtre présentait au roi une partie de la victime, « qui la portait à sa

(1) Voir p. 285.
(2) *Siberia*, p. 383.
(3) *Fiji and the Fijians*, vol. I, p. 231. Voir aussi p 223.
(4) *Polynesian researches*, vol. II, p. 214.

« bouche comme s'il voulait la manger, » mais qui la passait ensuite à un de ses serviteurs.

Il fallut bientôt, pour que la cérémonie fût complète, que les assistants mangeassent la victime. Ainsi, dans l'Inde (1), quand le sacrifice « est achevé, le « prêtre sort et distribue une partie des aliments offerts « aux idoles. Cet aliment est sacré, et doit se manger « immédiatement. »

Chez les Peaux-Rouges (2), au sacrifice qui commence la saison de la chasse, « on doit manger la « victime entière, sans en laisser un seul morceau. » Fait à remarquer, chez les Algonquins, pendant la même cérémonie, il faut avoir grand soin de ne pas casser un seul os de la victime (3).

Dans bien des endroits, on confond curieusement la victime avec la divinité, et on adore la première avant de la sacrifier et de la manger. Ainsi, dans l'ancienne Égypte (4), le bœuf Apis était à la fois dieu et victime, et quelques auteurs supposent qu'Iphigénie et Artémis (5) étaient une seule personne.

Au Mexique (6), à une certaine époque de l'année, le prêtre de Quetzalcoatl faisait une image du dieu avec de la farine mélangée à du sang de petits enfants, puis, après bien des cérémonies imposantes, il tuait l'image en la perçant d'une flèche; il en retirait alors le cœur, que le roi mangeait, et distribuait au

(1) Dubois, *The people of India*, p. 401.
(2) Schoolcraft, *Indian Tribes*, vol. III, p. 61.
(3) Tanner, *Narrative*, p. 287.
(4) Tanner, *Narrative*, p. 195.
(5) Cox, *Manual of mythology*, p. 158.
(6) Voir Muller, *Gesch d. Amer Urreligionen*, p 605.

peuple le reste du corps, et chacun essayait par tous les moyens possibles de s'en procurer un morceau, quelque petit qu'il fût (1).

Le grand sacrifice annuel en l'honneur de Tezcatlipoca était aussi fort remarquable. On choisissait pour victime un beau jeune homme, ordinairement un prisonnier de guerre. Pendant un an, on le traitait et on l'adorait comme un dieu. Quand il sortait, de nombreux pages l'accompagnaient, la foule se prosternait sur son passage et lui rendait hommage comme à la personnification de la divinité bienfaisante. On lui procurait tout ce qu'il pouvait désirer et au commencement du dernier mois, on lui donnait quatre belles filles comme femmes. Enfin, le jour fatal arrivé, on le plaçait à la tête d'une procession solennelle qui se rendait au temple ; là, on le sacrifiait avec beaucoup de cérémonie et avec toutes les marques possibles de respect, puis les prêtres et les chefs se partageaient son cadavre, qu'ils mangeaient (2).

Les sacrifices humains ont existé jusque tout récemment chez les Khonds (3) de l'Inde centrale. « On « fixe solidement un poteau dans le sol, et on y attache

(1) « Die Priester verfertigen nämlich sein Bild von allerlei Samen, « die mit dem Blute geopferter Kinder zusammen gebacken wurden. « Mancherlei religiöse Reinigungen und Sühnungen, Waschungen « mit Wasser, Aderlassen, Fasten, Prozessionen, Räucherungen, Wach- « telopfer, Menschenopfer bereiteten zur Feier vor. Alsdann schoss ein « Priester Quetzalcoatls einen Pfeil gegen jenes Bild Huitzilopochtlis « und durchschoss den Gott. So galt dieser nun für todt, es wurde ihm « vie den Menschenopfern vom Priester das Herz ausgeschnitten, und « vom Könige dem Stellvertreter des Gottes auf Erden, gegessen. Den « Leib aber vertheilten sie für die verschiedenen Quartiere der Stadt so « dass jeder Mann ein Stückchen erhielt. »

(2) Muller, *loc. cit.* p. 617. Prescott, *loc. cit*, vol., I, p. 5.

(3) Dr Shortt, *Trans. Ethn. Soc.* Nouvelle série, vol. VI, p. 273.

« la victime assise par terre, on l'oint d'huile et de par-
« fums, on la couvre de fleurs, et la tribu assemblée
« l'adore pendant toute la journée. Le soir, on reprend
« la débauche interrompue. Le troisième jour, au ma-
« tin, on fait boire du lait à la victime, puis le grand
« prêtre implore la déesse, lui demande ses bénédictions
« pour ses adorateurs, afin qu'ils puissent croître et
« multiplier, afin que leurs bestiaux et leurs volailles
« se portent bien, que leurs champs soient fertiles,
« afin, en un mot, que tout le peuple soit heureux.
« Puis le prêtre raconte l'origine de la cérémonie
« qu'ils vont célébrer, indique les bénédictions qu'ils
« s'attireront certainement, et conclut en disant qu'il
« a obéi aux ordres de la déesse, en assemblant le
« peuple. . . . . .

« Au moyen de chants et de prières, le prêtre excite
« la multitude à la compassion. Après cette singulière
« cérémonie, on saisit la victime et on la transporte
« dans le bois sacré où le sacrifice doit s'accomplir.
« Pour empêcher toute résistance de sa part, on lui
« brise les bras et les jambes, et on la stupéfie avec de
« l'opium ou du datura, puis le janni ou prêtre lui
« porte un coup de hache. Immédiatement, la foule
« s'élance, chacun veut s'emparer d'un morceau de
« chair, et, en un moment, les os sont mis à nu, et
« restent sur le terrain. »

Dans quelques parties de l'Afrique, « manger le fétiche » est une cérémonie solennelle que les femmes accomplissent pour jurer fidélité à leurs maris, les hommes à leurs amis. Dans la cérémonie du mariage, à Issini, les fiancés « mangent le fétiche ensemble,

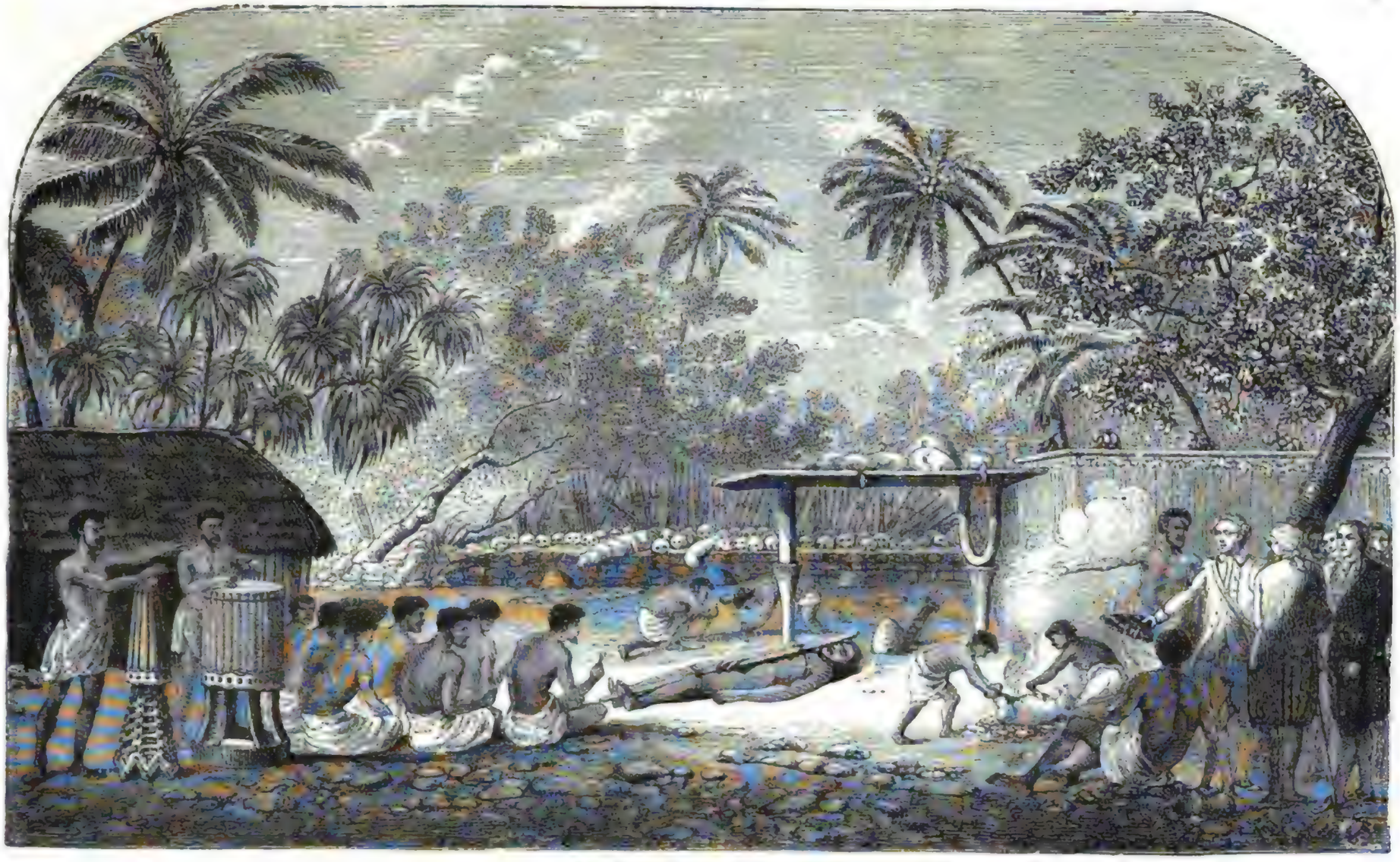
« comme preuve d'amitié et comme une assurance de « la fidélité de la femme (1). » On observe aussi la même cérémonie quand on prête un serment. « Quand « on veut, dit Loyer, savoir si un nègre vous dit « la vérité, on n'a qu'à mélanger quelque chose à un « peu d'eau, puis on y plonge un petit morceau de « pain et lui ordonne de manger ou de boire ce fé- « tiche en signe de vérité. S'il a dit vrai, il mange ou « boit immédiatement; sinon, il ne veut pas y toucher, « car il croit qu'il serait puni de mort instantanée. « Pour accomplir cette cérémonie, ils ont l'habitude « de gratter leur fétiche et d'en placer les parcelles « ainsi obtenues dans un peu d'eau ou sur un morceau « de pain, qu'ils mettent dans leur bouche sans l'a- « valer. »

En règle générale, cependant, tous ne participaient pas au repas du sacrifice. Aux îles Viti les vieillards et les prêtres avaient seuls le droit de manger les victimes; les femmes et les jeunes gens n'en recevaient aucune partie.

Souvent aussi les prêtres revendiquèrent pour eux seuls l'usage des victimes, ce qui donna un élan considérable à la pratique des sacrifices, et affecta beaucoup le caractère du culte. Ainsi, comme nous le dit Bosman, les prêtres de Guinée excitaient à faire des sacrifices au serpent plutôt qu'à la mer, parce que, dans ce dernier cas, il ne leur restait rien.

Il était tout naturel que le sentiment qui avait poussé au sacrifice des animaux poussât en dernier

(1) Loyer, *Astley collections of Voyages*, vol. II, p. 436, 441.



SACRIFICE HUMAIN A TAHITI

Page 352.

Pl. VI

Digitized by Google

ressort aux sacrifices humains. Ces sacrifices d'ailleurs paraissent si naturels dans cet état de l'esprit humain que nous les retrouvons dans le monde entier chez les peuples les plus divers ; et il est injuste de les regarder, comme le fait Prescott (1), comme une preuve des passions les plus diaboliques ; ils indiquent au contraire un profond sentiment religieux perverti par une idée fausse du caractère de la divinité.

On fait en Guinée (2) des sacrifices humains, et Burton (3) vit, « dans la ville de Benin, une jeune femme « attachée à un échafaudage fixé au sommet d'un « grand arbre. Les vautours la dévoraient. C'était, « selon les habitants, un fétiche, ou charme, pour se « procurer de la pluie. »

Le capitaine Cook a trouvé les sacrifices humains dans toutes les îles du Pacifique (4) et principalement dans l'archipel des Sandwich (5). Il décrit (6) particulièrement un sacrifice offert par Towha, chef du district de Tettaha, à Taïti, pour s'assurer la protection du dieu à l'occasion d'une expédition contre Eimeo (planche VI) ; il ajoute que pendant la cérémonie « un « oiseau faisant du bruit dans les arbres, Otoo (le roi), « se tourna vers moi et me dit : Voilà Eatooa, le dieu. » Au Brésil on sacrifie fréquemment les prisonniers de guerre.

Plusieurs peuples de l'Inde, outre les Khonds dont

(1) *History of Mexico*, vol. I, p. 68.
(2) Astley, *loc. cit.*, vol. III, p. 113.
(3) Abeokuta, vol. I, p. 19.
(4) Cook, *Voyage to the Pacific*, vol. II, p. 41.
(5) *Loc. cit.*, vol. III, p. 161.
(6) *Loc. cit.*, vol. II, p. 30.

nous avons déjà parlé, avaient l'habitude de faire des sacrifices humains dans les occasions extraordinaires. Aujourd'hui même, dans différents endroits, bien que ces sacrifices soient défendus, ils font des statues en farine, en pâte ou en argile, et leur coupent la tête en l'honneur de leurs dieux (1), de même que les Romains avaient l'habitude de jeter des poupées dans le Tibre comme simulacre des sacrifices humains.

L'histoire ancienne abonde en récits de sacrifices humains. Les Carthaginois, après la défaite d'Agathoclès, brûlèrent une partie de leurs prisonniers. Les Assyriens faisaient des sacrifices humains au dieu Nergal.

Bien que les Grecs dans des circonstances critiques aient eu quelquefois recours aux sacrifices humains, ces sacrifices paraissent être étrangers à la mythologie et à l'esprit de ce peuple. Il faut pour cela une théologie plus profonde et plus sombre. On les rencontre beaucoup plus fréquemment dans l'histoire romaine. En l'année 46 av. J. C. César sacrifie deux soldats sur l'autel élevé dans le Campus Martius (2). Auguste sacrifie une jeune fille nommée Gregoria (3). Trajan lui-même, quand fut rebâtie la ville d'Antioche (4), sacrifie Calliope et place sa statue dans le théâtre. Sous Commode, Caracalla, Héliogabale, et quelques autres empereurs, les sacrifices humains semblent avoir été assez communs. On paraît même avoir sacrifié un

(1) Dubois, *loc. cit.*, p. 490.
(2) Dio, *H. R.* XLIII, 24.
(3) Malalas, *Chron.*, p. 221.
(4) Malalas, *Chron.*, p. 275.

gladiateur en l'honneur de Jupiter Latialis jusqu'à l'époque de Constantin (1). Cependant ces terribles cérémonies avaient été formellement interdites 95 av. J. C. et Pline affirme que de son temps on ne les célébrait jamais en public (2).

Dans l'Europe septentrionale les sacrifices humains étaient très-communs. Le Yarl des Orkneys sacrifia, dit-on, le fils du roi de Norwége en l'honneur d'Odin en l'an 873 (3). En 993, Hakon Yarl offrit son propre fils en sacrifice aux dieux. Domald, roi de Suède, est offert en sacrifice à Odin et brûlé par son peuple à la suite d'une terrible famine (4). A Upsala se trouvait un temple célèbre, et un témoin oculaire assura à Adam de Bremen y avoir vu les cadavres de soixante-douze victimes à la fois (5).

Les sacrifices humains se perpétuèrent en Russie et en Scandinavie jusqu'à l'introduction du christianisme. Au Mexique et au Pérou ils semblent avoir été particulièrement nombreux. Müller (6) cherche à l'expliquer en partie par le fait que les mœurs de ces peuples n'étaient pas adoucies par la possession d'animaux domestiques. On a estimé bien souvent le nombre des victimes humaines sacrifiées annuellement dans les temples mexicains. Müller pense que le chiffre de 2500 est fort modéré et en une année seule le nombre des victimes s'est élevé à plus de 100 000.

(1) Porphyry, *De Abstin.* 11, 56.
(2) *Nat. Hist.* XXX, L, 12.
(3) Snorre, *Heims Kringla*, 11, 31. Torfœs, *Hist. Rel. Norvegicarum*, 11, 52.
(4) Snorre, 1, 56.
(5) Adam of Brémen, vol. IV, p. 27.
(6) *Geschichte der Americanischen Urreligionen*, p. 23.

Nous trouvons chez les Juifs un système complet de sacrifices d'animaux, sur une grande échelle, et des symboles de sacrifices humains qu'on ne peut expliquer, je crois, qu'en admettant l'hypothèse que ces derniers sacrifices étaient communs à une certaine époque. On regarde ordinairement le sacrifice de la fille de Jephté comme un cas exceptionnel, mais les versets vingt-huit et vingt-neuf du vingt-septième chapitre du Lévitique, semblent indiquer que les sacrifices humains étaient autrefois usuels chez les Juifs (1).

Les peuples absolument sauvages n'ont ni temples ni édifices sacrés. Il n'y avait pas un seul temple en Amérique, sauf chez les races à demi civilisées de l'Amérique centrale et du Pérou.

Les Stiens du Cambodge « n'ont ni prêtres ni tem-« ples » (2). Nous chercherions en vain, dit (3) Casalis, « de l'extrémité méridionale de l'Afrique jusque « bien au delà les rives du Zambèze, quoi que ce soit « ressemblant aux pagodes de l'Inde, aux maraes de « la Polynésie ou aux huttes-fétiches de la Nigritie. » Drury (4), qui a demeuré quinze ans à Madagascar, affirme que les indigènes, bien qu'ils aient des demeures fixes, qu'ils possèdent des troupeaux considérables et qu'ils soient excellents agriculteurs, « n'ont « ni temples, ni tabernacles, ni forêts sacrées, pour y « célébrer les cérémonies publiques de leur culte ;

(1) Voir Kalisch, *Commentary on the Old Testament*, Lév., partie I, p. 409.

(2) Mouhot, *loc. cit.*, vol. I, p. 250.

(3) *The Basutos*, p. 237.

(4) *Adventures of Robert Drury*, p. 10.

GROUPE DE PIERRES SACRÉES DANS LE DECCAN

Page 366.

Pl. VII

Digitized by Google

Digitized by Google

« ils ne connaissent pas non plus les jeûnes, les fêtes « solennelles ou un jour de repos; enfin ils n'ont pas « de prêtres. »

Le professeur Nilsson a fait, je crois, remarquer le premier que certaines races enterraient leurs morts dans leurs maisons et que les tumuli à chambres de l'Europe septentrionale sont probablement des copies des habitations elles-mêmes. Nous savons que le pouvoir des chefs augmentant, leurs tombeaux devinrent plus grands et plus magnifiques; et M. Fergusson a admirablement démontré comment, dans l'Inde, le tumulus devint le temple.

Dans quelques cas, dans l'Inde par exemple, il est fort difficile de distinguer un groupe de pierres dieux d'un groupe de pierres temple. Il est d'ailleurs fort probable que les mêmes pierres supposées par les uns être les dieux réels, ne sont sacrées pour d'autres, quelque peu plus civilisés, que parce qu'elles servent aux usages religieux. Les tribus les plus grossières de l'Indoustan adorent les pierres levées. Mais le colonel Forbes Leslie regarde les pierres sacrées représentées dans la planche V comme un temple plutôt que comme des dieux ; un autre groupe de pierres (planche VII) peintes de la même façon, qu'il a découvert près d'Andlee, dans le Deccan, est très-certainement un temple. Ce groupe présente un grand intérêt, parce qu'il ressemble beaucoup à ces cercles de pierres si communs dans notre pays et dont Stonehenge (voir le *Frontispice*) est le plus magnifique exemple. La planche VI, représente (1) une danse religieuse chez

(1) *Mœurs des sauvages américains*, vol. II, p. 136.

les Peaux-Rouges de la Virginie. Là aussi, comme nous l'avons déjà fait remarquer, nous trouvons un cercle de pierres sacrées qui ne diffèrent de celles de l'Angleterre ou de l'Inde, que parce que sur chaque pierre est grossièrement sculptée une tête humaine.

Les vrais sauvages n'ont pas de prêtres proprement dits. On pourrait, je le sais, citer bien des passages qui, à première vue, sembleraient démentir cette assertion. Mais, si on examine avec soin les vraies fonctions de ces soi-disant prêtres, on trouve que le terme est faussement appliqué et que les voyageurs n'ont voulu parler que de magiciens. Quand il n'y a ni temples, ni sacrifices, il ne peut y avoir de prêtres.

Les Nouveaux-Zélandais (1) eux-mêmes n'ont pas de prêtres réguliers. M. Gladstone (2) fait observer qu'à « aucune époque le prêtre n'a été un personnage « fort important en Grèce, qu'en outre le prêtre de cer- « tain temple ou de certaine divinité n'avait aucun lien « organique, autant toutefois que les historiens de l'an- « tiquité nous mettent à même d'en juger, avec le « prêtre d'un autre dieu ou d'une autre localité; de « telle sorte que s'il y avait des prêtres, il n'y avait ce- « pendant pas de clergé. »

J'ai déjà insisté (p. 231) sur la grande différence qu'il y a entre la croyance aux fantômes et la croyance à l'existence de l'âme. Les races mêmes assez civilisées pour croire à l'existence de l'âme ont

(1) Yate, p. 146.
(2) *Juventus Mundi*, p. 181.

cependant des vues fort différentes des nôtres à ce sujet; les races seules arrivées à la plus haute civilisation croient à une existence universelle, indépendante, et immortelle de l'âme. Les Nouveaux-Zélandais croient détruire l'âme aussi bien que le corps d'un homme en le mangeant après sa mort (1). Ceux mêmes qui ont été convenablement enterrés sont loin d'être sûrs d'atteindre les régions heureuses de la terre des esprits. La route est longue et dangereuse, et bien des âmes périssent sur le chemin. Aux îles Tonga les chefs sont immortels, les Tooas ou peuple sont mortels; quant à la classe intermédiaire, ou Mooas, il y a grande différence d'opinion.

Un ami de M. Lang (2) « essaya longtemps et avec « beaucoup de patience de faire comprendre à un Aus- « tralien, fort docile et fort intelligent, l'existence indé- « pendante de l'âme, mais le sauvage pouvait à peine « garder son sérieux et trouvait ordinairement une ex- « cuse pour s'en aller. Un jour il le suivit et s'aperçut « qu'il allait dans un coin rire à gorge déployée de l'i- « dée absurde qu'un homme pût vivre et se mouvoir « sans bras, sans jambes, et sans bouche pour manger. « Pendant longtemps il ne put croire que le blanc « était sérieux, et quand enfin il en fut persuadé, plus « le blanc devenait sérieux, plus l'Australien regardait « l'idée comme ridicule. »

La résurrection du corps enseignée aux Tahitiens par les missionnaires (3) leur paraissait « étonnante »

(1) Taylor, *New-Zealand*, p. 101.
(2) *The Aborigenes of Australia*, p. 31.
(3) Ellis, *Polynesian Researches*, vol. II, p. 165.

et « incroyable ; » et « à mesure que ce sujet revint plus « souvent dans les prédications ou dans la lecture des « livres saints et qu'ils furent, par conséquent, obligés « d'y prêter leur attention et d'en faire l'application à « leurs ancêtres, à eux-mêmes et à leurs descendants, il « leur parut entouré de grandes difficultés, pour ne « pas dire d'impossibilités. »

Bien que les Vitiens attribuent un esprit à presque tout ce qui les entoure, peu d'esprits pour eux sont immortels ; la route qui conduit à Mbulu est si longue, si hérissée d'obstacles, que bien peu arrivent à l'immortalité (1). Quant à l'Inde centrale, écoutons ce que dit le colonel Dalton (2) : « Je ne crois pas que la « génération actuelle des Kols ait la notion d'un ciel « ou d'un enfer, ou si ces vérités commencent à se « faire jour chez eux, elles proviennent des enseigne- « ments brahminiques ou chrétiens. Leur vieille tra- « dition est que l'âme des morts devient « Bhoot » ou « esprit, mais ce changement n'implique aucune pensée « de récompense ou de punition. Quand un Ho prête « serment, il n'invoque en aucune façon une vie future, « il demande, s'il ne dit pas la vérité, à tout perdre dans « ce monde, santé, richesses, femmes, enfants ; à se- « mer sans moissonner, et enfin à être dévoré par un « tigre ; mais il ne jure pas sur un bonheur à venir. « Dans son état primitif il ne conçoit aucun espoir « semblable ; et je pense que presque tous les Indiens « aborigènes, bien qu'ils aient peut-être quelque vague

(1) *Fiji and the Fijians*, vol. I, p. 247.
(2) *Trans. Ethn. Soc.*, 1867, p. 38.

« idée d'une existence continue, n'ont, d'un autre côté, « aucune notion d'un jugement dernier. »

Les peuples mêmes qui supposent que l'esprit survit au corps, ne croient pas d'abord que la condition des âmes après la mort diffère matériellement de celle qu'elle avait pendant la vie. Le ciel n'est qu'une partie éloignée de la terre. Ainsi « quelques écrivains « indous indiquent comme lieux de bonheur de hautes « montagnes situées au nord de l'Inde (1). » A Tonga (2), on suppose que les âmes vont au Bolotoo, une grande île située au nord-ouest, île émaillée de toutes sortes de plantes utiles et magnifiques, « pro- « duisant toujours les fruits les plus délicieux, les fleurs « les plus splendides ; et, dès que l'on cueille ces fleurs « et ces fruits, d'autres viennent immédiatement les « remplacer.... L'île de Bolotoo est si éloignée qu'il « serait dangereux pour leurs canots de s'aventurer « jusque-là, et, en admettant même qu'ils puissent y « parvenir, ils ne pourraient pas aborder sans la per- « mission spéciale des dieux. »

Ils croient cependant qu'un canot parvint une fois à atteindre le Bolotoo. L'équipage débarqua, mais dès qu'ils voulurent toucher à quelque chose, « Ils ne pu- « rent rien prendre, tout disparaissant comme une « ombre. » Aussi, sur le point de mourir de faim, ils durent se réembarquer, et ils parvinrent heureusement à revenir sains et saufs.

Nous avons déjà parlé d'une croyance curieuse,

(1) Dubois, *loc. cit.*, p. 485.
(2) Mariner, *loc. cit.*, vol. II, p. 108.

celle que chaque homme a plusieurs âmes. Elle existe dans différentes parties de l'Amérique (1) et à Madagascar. Elle prend probablement sa source dans l'idée que chaque pulsation artérielle est le siége d'une vie différente; ce qui lui donne en outre une apparence de probabilité est l'inconstance des sauvages. Les Vitiens croient aussi que chaque homme a deux esprits (2). On retrouve dans l'antiquité, chez les Grecs et les Romains, des traces d'une croyance analogue (3).

Si la croyance à une vie future, chez quelques races barbares, est moins élevée que la nôtre, elle n'en est pas moins singulièrement vive. Ainsi les anciens Bretons prêtaient ordinairement de l'argent sur ce qu'on peut strictement appeler des « post-obit, » c'est-à-dire promesse de payement dans un autre monde.

Les Vitiens croient « qu'ils renaîtront dans un au-« tre monde, dans l'état exact où ils ont quitté la « terre; aussi désirent-ils mourir avant d'avoir au-« cune infirmité (4). » En outre, comme nous l'avons déjà dit, la route de Mbulu est longue et difficile; beaucoup périssent le long du chemin, et aucune personne malade ou infirme ne pourrait espérer surmonter tous les obstacles qui le hérissent. Aussi, dès qu'un homme sent approcher la vieillesse, il notifie à ses enfants qu'il est temps qu'il meure. S'il néglige de le faire, les enfants prennent sur eux de le prévenir.

(1) Tertre, *History of the Caribby Islands*, p. 288. Elle existe aussi au Groënland, Muller, *loc. cit.*, p. 66.

(2) *Fiji and the Fijians*, vol. I, p. 241.

(3) Lafitau, vol. II, p. 424.

(4) *Fiji and the Fijians*, vol. I, p. 183.

La famille se consulte, on fixe un jour, et on creuse la tombe. La personne âgée a le choix d'être étranglée ou d'être enterrée vivante. M. Hunt décrit dans les termes suivants une de ces cérémonies à laquelle il assista. Un jeune homme vint le voir et l'inviter à assister aux funérailles de sa mère qui allaient avoir lieu. M. Hunt accepta l'invitation et se joignit au cortége, mais, étonné de ne voir aucun cadavre, il s'informa, et le jeune homme « lui montra sa mère, qui s'avan-« çait au milieu d'eux, aussi gaie, aussi tranquille, « qu'aucune des personnes présentes. M. Hunt ex-« prima sa surprise au jeune homme et lui demanda « comment il avait pu le tromper, au point de lui dire « que sa mère était morte, alors qu'elle était vivante « et bien portante. Il lui répondit qu'ils venaient de « célébrer le festin mortuaire et qu'ils allaient main-« tenant l'enterrer; qu'elle était vieille, que son frère « et lui avaient pensé qu'elle avait vécu assez long-« temps, qu'il était temps de la mettre à mort et qu'elle « y avait consenti avec plaisir. Il était venu trouver « M. Hunt pour lui demander de joindre ses prières « à celles de leur prêtre.

« Il ajouta qu'ils n'agissaient ainsi que par amour « pour leur mère; qu'en vertu de ce même amour ils « allaient l'enterrer, et que personne si ce n'est eux ne « pouvait remplir ce devoir sacré ! M. Hunt fit tout ce « qu'il put pour empêcher un acte si diabolique; mais « la seule réponse qu'il obtint fut qu'elle était leur « mère, qu'ils étaient ses enfants, et qu'ils devaient la « mettre à mort. En arrivant auprès de la fosse, la « mère s'assit, tous alors, enfants, petits-enfants, pa-

« rents et amis lui dire tendrement adieu ; les fils lui « passèrent autour du cou une corde de tapa, saisirent « les deux bouts de la corde et l'étranglèrent ; après « quoi on l'enterra avec les cérémonies ordinaires (1).»

Cette coutume était si générale que, dans une ville contenant plusieurs centaines d'habitants, le capitaine Wilkes ne vit pas un seul homme ayant plus de quarante ans, tous les vieillards avaient été enterrés.

Le roi de Dahomey envoie souvent des nouvelles à son père décédé par des messagers que l'on tue dans ce but. La croyance qui inspire une telle folie réconcilie aussi les messagers à leur sort. On les traite bien pendant quelque temps, et leur mort, étant instantanée, leur cause peu de souffrance. Aussi sont-ils très-gais, parfaitement satisfaits, et ne semblent pas regarder la mort comme un malheur.

L'Indien de l'Amérique septentrionale, selon Schoolcraft, craint fort peu la mort. « Il ne craint pas de se « rendre dans un lieu, lequel, ainsi qu'il l'a entendu « dire toute sa vie, abonde en jouissances continuelles « sans aucune peine (2). »

Nous savons que les Japonais se suicident pour la cause la plus futile. On dit qu'en Chine un homme riche condamné à mort peut toujours acheter, pour une somme modique, un remplaçant de bonne volonté.

Les races inférieures n'ont aucune idée de la création, celles mêmes qui sont un peu plus avancées en civilisation n'en ont d'abord qu'une idée fort incomplète. Leurs dieux ne font pas partie de la nature et

(1) Wilkes, *Exploring Expedition*, édition abrégée, p. 211.
(2) Schoolcraft, *Indian Tribes*, vol. II, p. 68.

n'en sont pas les créateurs. Quand leur intelligence commence à concevoir l'idée de la création, ce n'est pas, à strictement parler, une création qu'ils imaginent, c'est simplement le soulèvement de la terre préexistant au fond de la mer originaire.

Les Abipones n'ont pas de théories à ce sujet : quand Dobritzhoffer (1) les questionnait : « Mon père, « répliquait franchement Yehoalay, nos grands-pères « et nos ancêtres avaient coutume de s'occuper de la « terre seule. Anxieux seulement de voir si la plaine « contenait assez d'herbe et assez d'eau pour leurs « chevaux, ils ne s'inquiétaient guère de savoir ce qui « se passait dans le ciel, qui était le créateur et le « maître des étoiles. »

Le P. Baegert (2), en parlant des Indiens de la Californie, dit : « A mes fréquentes questions s'ils s'é- « taient jamais demandé qui était le créateur et le « maître du soleil, de la lune, des étoiles et des autres « objets qui les entourent, la seule réponse que je « pusse obtenir était « vara », ce qui, dans leur lan- « gue, signifie « non. »

Les Chipewyans (3) pensent que dans l'origine le monde existait sous la forme d'un globe d'eau, d'où le Grand Esprit fit sortir la terre. Les Lenni Lenape (4) disent qu'au commencement Manitu nageait sur les eaux et qu'il fit la terre avec un grain de sable. Puis il prit un arbre et en tira l'homme et la femme. Les Mingos et les Ottawwaws croient qu'un rat apporta un

(1) *Loc. cit.*, vol. II, p. 59.
(2) *Loc. cit.*, p. 390.
(3) Dunn, *Oregon*, p. 102.
(4) Muller, *loc. cit*, p. 107.

grain de sable du fond de la mer et produisit ainsi la terre. Les Crecs (1) n'ont aucune opinion sur l'origine du monde.

Stuhr, qui, selon Müller, était un excellent observateur, nous dit que les Sibériens n'ont pas l'idée d'un créateur. Quand Burchell parla de la création aux Cafres Bachapins « ils lui affirmèrent que tout s'était « fait de soi-même et que l'herbe et les arbres poussaient « par leur propre volonté (2). » Les recherches du chanoine Callaway prouvent que les Cafres Zulu n'ont aucune idée de la création. Casalis confirme cette opinion : « Quand, dit-il, on interroge les indigènes « au sujet de la création, ils répondent qu'ils n'ont « jamais pensé que le ciel et la terre pussent être l'œu- « vre d'un Être invisible (3). » Il en est de même chez les Hottentots.

Les Australiens n'ont aucune idée de la création. La mythologie des Polynésiens enseigne que le ciel et la terre existaient dès le commencement (4). La terre, cependant, resta recouverte par les eaux jusqu'à ce que Mawe pêchât la Nouvelle-Zélande au moyen d'un hameçon enchanté (5). Ce hameçon était fait avec la mâchoire de Muri-ranga-whenna, il forme aujourd'hui le cap situé à l'extrémité méridionale de la baie de Hawkes. Les Tongans (6) ont une histoire analogue. Là ce fut Tangaloa qui pêcha les îles Tonga,

(1) Franklin, *Journey to the polar sea*, vol. II, p. 143.
(2) *Loc. cit.*, vol. II, p. 550.
(3) *The Basutos*, p. 238.
(4) *Polynesian mythology*, p. 1.
(5) *Ibid.* p. 45.
(6) Mariner, *loc. cit.*, vol. I, p. 284.

« mais sa ligne se cassa accidentellement, son œu-
« vre resta incomplète, et il laissa les choses dans l'état
« où elles se trouvent actuellement. Les indigènes mon-
« trent dans le rocher, un trou d'environ deux pieds de
« diamètre, qui le perce complétement, c'est là, disent-
« ils, que s'était fixé le hameçon de Tangaloa. Ils af-
« firment que tout récemment encore Tooitonga avait
« le hameçon en sa possession. »

A Tahiti, selon Williams (1), « l'origine des dieux
« et leur priorité d'existence, comparativement à la
« création de la terre, étant chose fort incertaine,
« même pour les prêtres indigènes, il est impossible
« d'arriver à savoir ce qu'ils croient. »

On ne trouve dans le sanscrit aucun mot signifiant création, et l'idée elle-même n'est mentionnée ni dans le Rigveda, ni dans le Zendavesta, ni dans Homère.

Quand le missionnaire capucin Merolla (2) demanda à la reine de Singa, dans l'Afrique occidentale, qui avait créé le monde, « elle répondit sans la moindre
« hésitation : « Mes ancêtres. » — « Votre Majesté, ré-
« pliqua le capucin est-elle aussi puissante que ses an-
« cêtres ?» — « Oui, et plus encore, car, outre ce qu'ils
« possédaient, je suis la maîtresse absolue du royaume
« de Matamba ! » Réponse qui prouvait combien peu
« elle se faisait l'idée de ce que pouvait être la créa-
« tion. » Les nègres de la Guinée croient que l'homme a été créé par une grosse araignée noire (3). D'autres

(1) *Polynesian Researches*, vol. II, p. 191.
(2) Pinkerton, *Voyages*, vol. XVI, p. 305.
(3) Pinkerton, *Voyages*, vol. XVI, p. 459.

nègres, cependant, se font à ce sujet des idées plus justes, qu'ils ont probablement empruntées aux missionnaires.

Les Kumis de Chittagong croient qu'un certain dieu créa le monde, les arbres et les reptiles, puis « il se « mit à l'ouvrage pour faire un homme et une femme, « construisant leur corps avec de l'argile; mais chaque « nuit, pendant que le dieu dormait, un gros serpent « venait dévorer son ouvrage du jour (1).» Le dieu créa enfin un chien, qui chassa le serpent, et il put accomplir la création de l'homme.

Le fait que les formes inférieures de religion existent indépendamment de la prière ne peut manquer de nous frapper. Pour nous la prière semble une partie presque essentielle de la religion. Mais elle implique évidemment la croyance à la bonté de Dieu, vérité qui, comme nous l'avons vu, n'a été reconnue que fort tard.

Kolben dit, en parlant des Hottentots : « Il est parfai- « tement certain qu'ils ne prient aucun de leurs dieux « et ne prononcent jamais un mot sur l'état de leurs « âmes dans une vie future.... » Les nègres mêmes, dit Bosman, qui conçoivent une divinité supérieure « ne « la prient jamais et ne lui offrent jamais de sacrifices, « et cela pour les raisons suivantes : « Dieu, disent- « ils, est trop au-dessus de nous, et est trop grand pour « condescendre à s'inquiéter de l'espèce humaine, ou « même pour y penser (2). »

Les Mandingos, selon Park, pensent que Dieu « est

(1) Lewin, *Hill Tracts of Chittagong*, p. 90.
(2) Bosman, *loc. cit.*, p. 493.

« si loin, que sa nature est si supérieure à celle des « hommes, qu'il est ridicule de s'imaginer que les « faibles supplications de malheureux mortels puis- « sent changer les décrets ou le but de la sagesse in- « faillible (1). » Ils semblent cependant avoir peu de confiance dans leur propre opinion et leur réponse la plus ordinaire, quand Park les interrogeait sur la religion et l'immortalité de l'âme, était « que per- « sonne ne sait rien à ce sujet. » « Ni les Esquimaux « ni les Tinné, dit Richardson, ne prient le « *Kitche* « *Manito*, » le Grand Esprit ou « maître de la vie (2). » M. Prescott affirme aussi que les Indiens de l'Amérique septentrionale ne prient pas le Grand Esprit (3). Les Caraïbes pensent que le bon Esprit « est si bon, « qu'il ne se venge même pas de ses ennemis; aussi « croient-ils qu'il est inutile de lui rendre hommage « ou de lui adresser des prières (4). »

Selon Metz, les Todas (collines de Nilgherry) ne prient jamais. « Le seul signe d'adoration que j'aie vu « faire même aux prêtres, dit-il, est de porter la « main droite au front en se couvrant le nez avec le « pouce, quand ils pénètrent dans l'enceinte sacrée; « et les mots : « Puissent tous se bien porter, » les « seuls que j'aie jamais entendu prononcer sous forme « de prière (5). »

Je traiterai dans un chapitre subséquent de la connexion de la morale et de la religion. Je me conten-

(1) Park, *Travels*, vol. I, p. 267.
(2) Richardson, *Boat Journey*, vol. II, p. 44.
(3) Prescott. Schoolcraft, *Indian Tribes*, vol. III, p. 226.
(4) Tertre, *History of the Caribby Islands*, p. 278.
(5) *Tribes of the Neilgherries*, p. 27.

terai de faire observer ici que les dieux des races inférieures, sujets aux mêmes passions que l'homme, et dans bien des cas monstres d'iniquité, regardent le crime avec indifférence, pourvu que les cérémonies religieuses et les sacrifices en leur honneur ne soient pas négligés. Ces races n'ont donc pas d'idée équivalente à celle que nous nous faisons de Satan. Leurs dieux sont méchants, et, à ce point de vue, mériteraient ce nom, mais le caractère essentiel de Satan est celui de tentateur, et cette idée ne peut se produire que quand la morale fait partie de la religion.

Ainsi donc, j'ai essayé de retracer le développement graduel de la religion parmi les races inférieures de l'humanité.

Les dieux des sauvages les moins civilisés sont à peine plus puissants que l'homme; ils sont méchants; ils ne se laissent toucher que par les sacrifices, et non par la prière; ils ne sont pas créateurs; ils ne sont ni omniscients ni tout-puissants; ils ne récompensent pas les bons et ne punissent pas les méchants; loin de donner l'immortalité à l'homme, ils ne sont pas toujours immortels eux-mêmes.

Quand les éléments matériels de la civilisation se développèrent, sans une augmentation correspondante de savoir, comme par exemple au Mexique et au Pérou, une idée plus correcte du pouvoir divin, sans une connaissance plus parfaite de la nature divine, produisit une religion sanguinaire qui finit par devenir un terrible fléau pour l'humanité.

Mais par degrés la connaissance plus approfondie des lois de la nature éleva l'esprit de l'homme. Il sup-

posa d'abord que la divinité avait façonné la terre, en la tirant des eaux et en avait fait un lieu habitable pour l'homme; puis il finit par concevoir l'idée que Dieu avait aussi bien créé l'eau que la terre. Après avoir regardé tous les esprits comme méchants, il crut à des dieux bons, aussi bien qu'à des dieux méchants; il subordonna graduellement ces derniers aux premiers; adora les bons esprits seuls comme dieux, et plaça les méchants au nombre des démons. Après n'avoir cru qu'aux fantômes, il en vint à reconnaître l'existence de l'âme, et unissant enfin cette croyance à celle d'un être juste et bienfaisant, il associa la morale à la religion, progrès dont il est impossible d'exagérer l'importance.

Aussi pourrait-on dire que la civilisation et la religion sont solidaires, l'une n'avançant pas sans l'autre. Les Australiens croient à peine à un être méchant, mais faible, et dangereux seulement dans les ténèbres. Le dieu du nègre est plus puissant, mais tout aussi détestable; il est invisible, il est vrai, mais il est sujet à la souffrance, mortel comme l'homme, qui peut en faire son esclave par la magie. Les dieux des insulaires du Pacifique sont tantôt bons, tantôt méchants, mais en somme on a plus à redouter des derniers qu'à espérer des premiers; ils ont façonné la terre, mais ils n'en sont pas les vrais créateurs, car l'eau et la terre existaient avant eux; ils ne punissent pas les méchants et ne récompensent pas les bons; ils s'intéressent aux affaires des hommes; mais si d'une part la magie n'a aucun pouvoir sur eux, de l'autre, la prière n'a pas non plus d'influence;

ils exigent une part du butin et des moissons de leurs adorateurs.

Il semble donc que tout pas en avant, fait par la science, amène une épuration correspondante dans la religion. Ce progrès n'existe pas seulement dans les races inférieures. Pendant le dernier siècle même, la science a purifié la religion de l'Europe occidentale, en extirpant cette sombre croyance à la magie, cause de milliers d'exécutions, qui souillent le christianisme du moyen âge.

On n'a pas, jusqu'à présent, estimé à sa juste valeur l'immense service que la science a ainsi rendu à la cause de la religion et de l'humanité. Bien des personnes à l'esprit excellent, mais étroit, pensent encore que la science est hostile à la vérité religieuse, quand, au contraire, elle n'est hostile qu'à l'erreur religieuse. Sans aucun doute, elle s'est toujours opposée à ceux qui soutiennent des assertions contradictoires, en les revêtant du nom de mystères, et elle ne comprend que la conception la plus épurée de la puissance divine. Mais le temps est proche où l'on comprendra que la science n'est pas contraire à la religion, et qu'en un mot, la vraie religion est impossible sans la science. Considérons un instant les différents aspects que présente le christianisme chez les différents peuples qui le pratiquent, et nous verrons certainement que la dignité et, par conséquent, la vérité de leurs croyances religieuses, est en rapport direct avec leur état de progrès dans la science et leur connaissance des grandes lois physiques qui régissent l'univers.

CHAPITRE VIII.

MŒURS

Les données que nous possédons sur le caractère des races sauvages, sont souvent fort opposées et peu satisfaisantes. Les voyageurs ont quelquefois exprimé des opinions qui, en somme, ne reposaient évidemment sur rien. Ainsi l'infortuné la Pérouse, qui passa un seul jour aux îles de Pâques, dit que les habitants « sont aussi corrompus que les circonstances dans les« quelles ils se trouvent placés le leur permettent (1). » D'un autre côté, le capitaine Cook donna à un groupe d'îles le nom d'îles des Amis, parce que les insulaires le reçurent avec toutes les apparences de la bonté et de l'hospitalité. Cependant, nous le savons aujourd'hui, cette apparence d'amitié couvrait la plus profonde hypocrisie. Les indigènes essayaient d'endormir sa vigilance, dans le but de saisir son vaisseau et de massacrer tout l'équipage, dessein dont un accident seul empêcha l'exécution. Cependant le capitaine

(1) La Pérouse, *Voyages*, vol. II, p. 327.

Cook ne soupçonna jamais leur trahison et le danger auquel il venait si miraculeusement d'échapper.

Quelquefois un voyageur nous peint le même peuple sous des traits qui ne concordent pas les uns avec les autres. Ainsi M. Ellis (1), l'excellent missionnaire du Pacifique, nous peint les Tahitiens avec de sombres couleurs : « Malgré leur douceur apparente, mal-« gré la vivacité enjouée de leur conversation, aucune « race humaine ne s'est peut-être plus dégradée mo-« ralement par la débauche brutale. » Cependant, parlant du même peuple, dans le même volume, il constate qu'ils étaient fort empressés à se procurer des Bibles. Le jour où il les distribua, les indigènes accoururent d'endroits fort éloignés, « et la foule fut « énorme jusqu'à ce que tous les exemplaires fussent « enlevés. Nous avions grand'peine à les calmer, tant « était grand leur désir de s'en procurer une. » Nous ne pouvons donc nous étonner que Cook et d'autres navigateurs aient trouvé à la fois chez eux beaucoup à blâmer et beaucoup à admirer.

Les différents voyageurs sont aussi fort peu d'accord sur les Kalmouks. Pallas (2) dit, en parlant de leur caractère : « Il m'a paru infiniment meilleur que « ne l'ont dépeint plusieurs de nos historiens voya-« geurs. Il est infiniment préférable à celui des autres « peuples nomades. Les Kalmouks sont aimables, hos-« pitaliers et francs; ils aiment à rendre service; ils « sont toujours gais et enjoués, ce qui les distingue « des Kirguis, qui sont beaucoup plus flegmatiques.

(1) *Polynesian Researches*, vol. II, p. 25.
(2) *Voyages*, vol. I, p. 499.

« Telles sont leurs bonnes qualités; voici les mau-
« vaises : ils sont sales, paresseux et fort rusés; ils
« abusent très-souvent de ce dernier défaut.» Les tribus aborigènes de l'Inde, elles aussi, comme l'a fait remarquer M. Hunter (1), ont été dépeintes par les uns sous les plus sombres couleurs, hautement louées par les autres.

Mariner a étudié avec soin les mœurs des Tongans; il cite de nombreux exemples qui prouvent combien il est difficile de se faire une opinion correcte à ce sujet, surtout chez un peuple appartenant à une race toute différente de celle de l'observateur et dans un état de civilisation tout autre. Selon lui, ils sont loyaux (2) et pieux, enfants obéissants, parents affectueux, bons maris, femmes modestes et fidèles, et vrais amis.

D'un autre côté, le sentiment moral est fort peu développé chez eux. Leur langage « ne contient pas
« de mots pour exprimer les idées de justice ou d'in-
« justice, de cruauté ou d'humanité. Le vol, la ven-
« geance, le viol et le meurtre, dans bien des circon-
« stances, ne constituent pas des crimes. » Ils ne croient ni à des récompenses ni à des châtiments dans une vie future. Ils ne pensent pas faire mal en s'emparant de vaisseaux par trahison et en assassinant l'équipage. Les hommes sont cruels, trompeurs et avides de vengeance. Le divorce est prononcé pour le moindre caprice du mari, et, sauf chez les femmes mariées, la

(1) *Comparative Dictionary of the Non-Aryan languages of India and high Asia*, p. 5, 9.

(2) *Loc. cit.*, vol. II, p. 155 et suivantes.

chasteté n'est pas une vertu, bien qu'il ne soit pas convenable pour une jeune fille de changer trop souvent d'amant. Il ajoute (1), cependant, que ce système, bien que complétement contraire à toutes nos idées, « ne produit pas de mauvais effets. Les femmes « sont bonnes mères et prennent grand soin de leurs « enfants. Les deux sexes paraissent contents et heu- « reux de leurs relations mutuelles, et quant aux que- « relles domestiques, elles sont presque inconnues. » Il ne faut pas leur reprocher trop sévèrement la trahison qu'ils méditaient contre le capitaine Cook. Dans l'Europe septentrionale, il faut se le rappeler, les épaves d'un naufrage étaient considérées comme un butin légitime, les étrangers n'étant unis aux indigènes par aucun lien civil, aucune affection de famille, et le droit naturel n'étant pas encore entré dans les mœurs (2).

Enfin, si à toutes les autres difficultés nous ajoutons la différence de langage, nous ne pourrons nous étonner que les mœurs des peuples sauvages soient si différemment appréciées par les voyageurs. Nous savons tous combien il est difficile de juger un individu; qu'est-ce donc quand il s'agit de toute une nation? Je crois, en un mot, que les louanges ou le blâme d'un écrivain quel qu'il soit, pour une race particulière, proviennent autant du caractère de l'écrivain que de celui du peuple qu'il décrit.

Mais je crois aussi qu'il faut admettre que la vie et les propriétés sont moins en sûreté chez les sauvages

(1) *Loc. cit.*, vol. II, p. 177.
(2) Voir Montesquieu, *Esprit des Lois*, vol. II, p. 119.

que chez un peuple civilisé; et bien qu'un vol ou un meurtre puissent, selon les circonstances, entraîner une culpabilité plus ou moins grande, le résultat est exactement le même pour celui qui en est victime.

M. Galbraith, agent du gouvernement, qui a vécu pendant de longues années chez les Sioux (Amérique septentrionale), les peint dans les termes suivants (1) : « Ils sont bigots, barbares et extrêmement superstitieux. Ils regardent presque tous les vices comme « des qualités. Le vol, l'incendie, le viol, le meurtre « sont chez eux des moyens d'arriver à la distinction ; « ils enseignent à leurs enfants, dès leur plus jeune « âge, que le meurtre est la plus grande des vertus. « Dans leurs danses, dans leurs festins, les guerriers « racontent leurs hauts faits de vol, de pillage et de « meurtre; la plus haute, la seule ambition d'un jeune « brave est d'avoir le droit de porter une plume, insigne accordé à quiconque a assassiné un être humain, homme, femme ou enfant, cela importe peu ; « et, dès qu'il possède sa première plume, il ne songe « qu'à en augmenter le nombre, car la bravoure d'un « Indien s'estime par le nombre de plumes qu'il « porte. »

A Taïti, s'il faut en croire les missionnaires, « deux « tiers au moins des enfants étaient assassinés par « leurs parents (2). » M. Ellis ajoute : « Je ne me « rappelle pas avoir vu, pendant tout mon séjour dans « ces îles, une seule femme qui, alors que régnait « encore l'idolâtrie, n'ait pas plongé ses mains dans

(1) *Ethn. Journal*, 1869, p. 304.
(2) *Polynesian Researches*, vol. I, p. 334, 340.

« le sang d'un de ses enfants au moins. » M. Nott confirme la vérité de cette assertion. Ils tuaient les filles plus souvent que les garçons, parce qu'elles rendaient moins de services à la pêche et à la guerre.

M. Wallace admet que le code moral des sauvages est fort simple, mais il ajoute qu'ils le respectent autant que nous respectons le nôtre. Si le code moral d'un homme lui permet de voler et d'assassiner, c'est sans doute une certaine excuse pour lui, mais il n'en est pas moins vrai que c'est une légère consolation pour la victime.

Toutefois, comme question philosophique à étudier, le caractère relatif des différentes races est moins intéressant que l'état moral des races inférieures de l'humanité considérées comme un tout.

M. Wallace, dans le dernier chapitre de son intéressant ouvrage sur l'Archipel Malais, exprime l'opinion que, bien que les peuples civilisés « aient laissé « les sauvages fort loin derrière eux, pour tout ce « qui se rapporte à l'intelligence, nous n'avons cependant pas fait des progrès aussi sensibles en morale. » Que dis-je? Il va même plus loin : « Dans « un état social parfait, ajoute-t-il, l'organisation intellectuelle de chaque individu devrait être suffisamment éclairée pour lui permettre de comprendre « la loi morale dans tous ses détails, et pour que, sans « autre motif, l'impulsion seule de sa propre nature « le porte à obéir à cette loi. Or, il est un fait remarquable, c'est que les peuples dont la civilisation est « à l'état rudimentaire se rapprochent en quelque

« mesure de cet état social parfait; » et plus loin : « Il est malheureusement trop vrai que la masse de « nos populations n'a fait aucun progrès sur le code « moral des sauvages, et dans bien des cas elle est « tombée au-dessous. »

Loin d'admettre la justesse de ces paroles, je serais plutôt disposé à soutenir que l'homme a fait peut-être plus de progrès au point de vue moral qu'au point de vue matériel ou intellectuel. Car les peuples les plus sauvages eux-mêmes, on ne peut le nier, ont fait quelques progrès matériels et intellectuels alors qu'ils me semblent presque entièrement dépourvus de tout sens moral, bien que l'opinion contraire soit sanctionnée par de nombreuses et éminentes autorités.

Ainsi, lord Kames (1) établit comme axiome : « que « chaque individu a en soi le sentiment, plus ou moins « développé, du bien et du mal ; » puis, après avoir admis que peuples et races diffèrent quant à leur appréciation de la morale, il remarque que « ces faits ne prou- « vent pas qu'il n'existe réellement pas un sens moral « général ; ils prouvent seulement que le sens moral « n'a pas été également parfait à toutes les époques et « dans tous les pays. »

Hume exprime la même opinion en termes très-positifs : « Quelque grande que soit, dit-il, l'insensi- « bilité d'un homme, il doit souvent se sentir ému à « la vue du bien et du mal; quelque enracinés que « soient ses préjugés, il doit observer que d'autres « sont susceptibles de semblables impressions (2). »

(1) *History of man*, vol. II, p. 9 ; vol. IV, p. 18.
(2) Hume, *Essays*, vol. II, p. 203.

Que dis-je? il soutient même que « ceux qui nient la « réalité des distinctions morales peuvent être classés « au nombre des querelleurs à tout prix, et qu'il n'est « pas convenable qu'une créature humaine puisse sé- « rieusement croire que tous les caractères, que toutes « les actions, soient également dignes de l'affection et « de l'estime de chacun. »

Locke, d'un autre côté, met en question l'existence des principes innés et termine son chapitre à ce sujet par les mots suivants (1) : « Il est raisonnable de s'en- « quérir des marques et des caractères au moyen des- « quels on peut distinguer les vrais principes innés « des autres principes, afin qu'au milieu de tant de « prétendants à ce titre, je ne fasse pas d'erreurs sur « un point si important. Dès que ce sera fait, je serai « prêt à accueillir des propositions si utiles; mais jus- « qu'alors il me sera permis de douter modestement, « car je crains que le consentement général, seul « argument produit, ne soit un signe insuffisant pour « guider mon choix et pour me convaincre de l'exis- « tence de principes innés. D'après tout ce que nous « avons dit, je crois qu'il n'y a pas à douter qu'il « n'existe aucun principe pratique sur lequel tous les « hommes soient d'accord et, par conséquent, pas « de principe inné. »

Voyons actuellement quelle lumière jettent sur cette question les phénomènes de la vie sauvage. M. Wallace fait une peinture charmante de quelques petites tribus sauvages qu'il a visitées. « Chaque individu,

(1) *On the human understanding*, livre I, chap. 3, sec. 2.

« dit-il, respecte scrupuleusement les droits de son « voisin, et ces droits ne sont jamais, ou sont rarement « enfreints. Une égalité presque parfaite règne dans « ces tribus. On n'y trouve aucune de ces énormes dis- « tinctions d'éducation et d'ignorance, de richesse et « de pauvreté, de maître et de serviteur, qui sont le « produit de notre civilisation; là, pas de division dé- « terminée du travail, laquelle, si elle augmente la « richesse, tend aussi à produire des intérêts con- « traires. On n'y rencontre pas cette concurrence effré- « née, cette lutte continuelle pour arriver à la vie ou à « la richesse, que la nombreuse population des pays « civilisés engendre inévitablement. »

Mais tout cela prouve-t-il que ces sauvages aient un grand sens moral? Cela prouve-t-il même qu'ils en aient un atome? Certainement non. Car si c'était là une preuve il nous faudrait attribuer aussi aux corbeaux et aux abeilles un sens moral plus élevé que celui de l'homme civilisé. Je ne voudrais d'ailleurs pas affirmer que la fourmi et l'abeille soient dépourvues de sens moral; mais, dans tous les cas, nous ne sommes pas en état de soutenir l'affirmative. Dans le passage même que nous venons de citer, M. Wallace fait remarquer qu'il y a moins d'excitation au crime dans les petites communautés que dans les pays très-peuplés. Mais l'absence de crime ne constitue pas la vertu, et, s'il n'y a pas de tentations, la simple innocence est dépourvue de mérite.

En outre, presque tous les membres d'une petite communauté sont parents, et l'affection de famille revêt l'apparence de la vertu. Mais, bien que l'affec-

tion paternelle et l'affection filiale aient un aspect très-moral, elles ont une origine toute différente et un caractère distinct.

Nous n'attribuons pas ordinairement de sens moral aux quadrupèdes et aux oiseaux, et cependant il n'y a peut-être pas chez les animaux de sentiment plus vif que l'affection de la mère pour ses petits. Elle endurera pour eux toutes les privations, pour les protéger elle se battra contre n'importe quel ennemi. Aucun disciple de M. Darwin ne verra là matière à étonnement; car dans la suite des générations ce sont les mères qui ont ressenti le plus vivement cette affection, qui ont eu le plus de chance d'élever leurs petits. Cependant, à strictement parler, ce n'est pas là du sens moral; et la mère, qui ne chérirait et ne protégerait son enfant, que parce que c'est un devoir, serait en vérité une mère sans cœur.

La plupart des voyageurs ont d'ailleurs confondu le sens moral avec l'affection de famille. Cependant on pourrait prouver, je crois, que la condition morale des sauvages est plus mauvaise qu'on ne le suppose ordinairement.

Ainsi M. Done affirme, en parlant des Tasmaniens, qu'ils sont entièrement dépourvus de sens moral.

Le gouverneur Eyre dit des Australiens que « n'ayant aucune notion du juste et de l'injuste, leur « seule règle de conduite est de savoir s'ils sont nu- « mériquement, ou physiquement, assez forts pour « braver la vengeance de ceux qu'ils provoquent ou « qu'ils offensent.(1). »

(1) *Discoveries in central Australia*, vol. II, p. 384.

« La conscience, dit Burton, n'existe pas dans « l'Afrique orientale, et le seul repentir que les indi- « gènes puissent éprouver est le regret d'avoir man- « qué l'occasion de commettre un crime. Un vol « distingue un homme; un meurtre, surtout s'il est « accompagné de circonstances atroces, en fait un « héros (1). »

Les Nègres du Yoruba, sur la côte occidentale de l'Afrique, selon le même auteur (2) « sont envieux et « cruels; ce que les hommes civilisés appellent con- « science leur fait absolument défaut. » Il est cependant juste d'ajouter que quelques traits qu'il raconte de cette tribu semblent infirmer cette opinion.

M. Neighbors affirme que, chez les Comanches du Texas, « aucun acte individuel ne constitue un crime; « chaque homme se conduit comme il l'entend, à « moins que quelque pouvoir supérieur, celui d'un « chef populaire, par exemple, n'exerce son autorité « sur lui. Ils croient que, quand ils ont été créés, le « Grand Esprit leur a donné le privilége d'user « comme ils l'entendraient de leurs facultés indivi- « duelles (3). »

M. Casalis (4), qui a vécu pendant vingt-trois ans dans l'Afrique méridionale, dit, en parlant des Cafres: « La moralité chez ces peuples dépend si absolument « de l'ordre social, que toute désorganisation poli- « tique a pour résultat immédiat un état de licence « que le rétablissement de l'ordre peut seul faire ces-

(1) Burton, *First foot steps in east Africa*, p. 176.
(2) *Abeokuta*, vol. I, p. 303. Voir aussi vol. II, p. 218.
(3) Schoolcraft, *Indian Tribes*, vol. II, p. 131.
(4) *The Basutos*, p. 300.

« ser. » Aussi, bien que leur langue contienne des termes pour désigner presque toutes les vertus et presque tous les vices, semblerait-il résulter du passage cité plus haut qu'ils ne comprennent pas la portée morale de ces mots. Il faut ajouter, cependant, que la preuve n'est guère concluante, car M. Casalis, dans le même chapitre, exprime une opinion presque contraire.

Les mêmes remarques s'appliquent à l'Afrique centrale. Ainsi, à Jenna (1) et dans les autres districts environnants, « dès qu'une ville se trouve « privée de son chef, les habitants ne reconnaissent « plus aucune loi; l'anarchie, la confusion, les que- « relles commencent immédiatement, et tout travail « cesse jusqu'à ce qu'on ait choisi un nouveau chef. « Les plus forts oppriment les plus faibles et com- « mettent toutes sortes de crimes, sans qu'on puisse « les citer devant un tribunal pour répondre de leurs « actes. On ne respecte plus les propriétés, et il ar- « rive souvent qu'avant la fin de ces désordres une « ville, jusque-là florissante et heureuse, se trouve « réduite à toutes les horreurs de la désolation. «

Les Tongans, ou indigènes des îles des Amis, ont, sous beaucoup de rapports, fait de grands progrès; cependant Mariner (2) affirme que « si on exa- « mine avec soin leur langage, on ne peut découvrir « de mots exprimant distinctement les plus hautes « qualités de l'homme, telles que la vertu, la justice, « l'humanité; ni les contraires, tels que le vice, l'in-

(1) R. and J. Lander, *Niger expedition*, vol. I, p. 96.
(2) *Tonga islands*, vol. II, p. 147.

« justice, la cruauté, etc. Ils possèdent, il est vrai, « des mots pour exprimer ces idées, mais ils s'appli- « quent également aux choses. Ils disent, par exemple, « pour indiquer un homme vertueux *tangata lillé*, « ou *tangata loto lillé*, un homme à l'esprit ver- « tueux ; mais le mot *lillé*, vertueux, s'applique « également à une hache, à un canot ou à quoi que « ce soit. Ils n'ont, pour exprimer humanité, miséri- « corde, etc., que le mot *afa*, qui signifie plutôt « amitié, et qui s'emploie dans les salutations. »

M. Campbell constate que les Soors (une des tribus aborigènes de l'Inde) « sont, comme tous les Santals, « petits et très-noirs, paisibles et industrieux ; mais, « pas plus qu'eux, ils n'ont de sens moral (1). »

Je ne me rappelle pas un seul exemple d'un sauvage ayant montré quelque symptôme de remords. Le seul cas que je puisse citer où un homme appartenant à une race inférieure ait expliqué un acte, en disant explicitement qu'il était juste, est celui de ce jeune Vitien, quand M. Hunt lui demanda pourquoi il avait tué sa mère (2).

Il est clair que la religion, sauf chez les races très-civilisées, n'a aucune portée, aucune influence morale. Les dieux ne sont-ils pas presque toujours méchants ?

Aux îles Viti (3) « les noms des dieux indiquent « leur caractère. Ainsi, Tunambanga signifie l'adul- « tère ; Ndauthina, celui qui enlève les femmes ri- « ches et belles pendant la nuit ou à la lumière des

(1) G. Campbell, *The Ethnology of India*, p. 37.
(2) Wilkes, *Voyage*, p. 95.
(3) *Fiji and the Fijians*, vol. I, p. 218.

« torches; Kumbunavanua, le querelleur; Mbati-
« mona, le bretteur; Ravuravu, le meurtrier; Maina-
« tavasara, celui qui sort d'une tuerie, et ainsi de
« suite pour une quantité d'autres. »

Le caractère des dieux de la Grèce nous est familier, et il était loin d'être moral. De tels dieux ne devaient certainement pas récompenser le bien et punir le mal. Aussi n'est-il pas surprenant que Socrate vît peu de liens entre la morale et la religion, et qu'Aristote les séparât complétement. Nous ne devons donc pas nous étonner non plus que, même quand la croyance à une vie future commença à élever les pensées de l'homme non civilisé, il n'associa pas tout d'abord à cette nouvelle vie l'idée de récompenses et de châtiments.

Bien que les Australiens croient vaguement aux fantômes et qu'ils supposent devoir ressusciter hommes blancs, ou, comme ils disent, « tombe, homme noir, « saute, homme blanc, » ils n'ont aucune idée d'un jugement(1)! Les nègres de la Guinée « ne croient pas « non plus qu'ils seront récompensés ou punis pour « leurs bonnes ou leurs mauvaises actions pendant « cette vie (2). » D'autres races nègres ont cependant des idées plus avancées à ce sujet.

« Les Tahitiens croient à l'immortalité de l'âme, « ou tout au moins à son existence indépendante; ils « croient en outre qu'il existe deux endroits offrant « différents degrés de bonheur, quelque peu analo- « gues à notre ciel et à notre enfer; ils appellent le

(1) *Voyage of the Fly*, vol. II, p. 29.
(2) Bosman, *loc. cit.*, p. 401.

« premier «Tavirua l'erai» et le second «Tiahoboo.»
« Ils ne les considèrent pas cependant comme des
« lieux de récompense ou de châtiment, mais comme
« des réceptacles pour les différentes classes; le pre-
« mier pour les chefs et les hommes importants;
« l'autre pour les gens de rang inférieur; car ils ne
« supposent pas que la nature de leurs actions puisse
« influer en quoi que ce soit sur leur état futur, et ils
« ne croient pas que leurs dieux s'occupent d'eux
« après leur mort (1). »

A Tonga et à Nouka-hiva les indigènes croient que les chefs sont immortels, mais non pas les gens du commun (2). Les insulaires de Tonga, dit Mariner,
« ne croient pas à des récompenses et à des châti-
« ments dans une vie future (3). »

Aux îles Viti, selon Williams (4), « le caractère plus
« ou moins grave du crime dépend de la position sociale
« du criminel. Un meurtre commis par un chef est
« moins grave qu'une soustraction faite par un
« homme du peuple. Ils ne regardent comme sérieux
« que quelques crimes, c'est-à-dire, le vol, l'adultère,
« l'enlèvement, la magie, le manque de respect à un
« chef, l'incendie et la trahison. » Il dit plus loin que malgré leur croyance à une vie future, les Vitiens (5)
« n'y ajoutent pas l'idée de récompenses ou de châ-
« timents. » Les habitants de Sumatra, selon Marsden,
« croient vaguement à une vie future, mais ils attri-

(1) Voir Cook, *Voyage round the World*, vol. II, p. 239.
(2) Klemm, vol. IV, p. 351.
(3) *Tonga islands*, vol. II, pp. 147, 148.
(4) *Fiji and the Fijians*, vol. I, p. 28.
(5) *Ibid.*, p. 243.

« buent l'immortalité au riche plutôt qu'à l'homme « vertueux. Je me rappelle qu'un habitant d'une des « îles me dit avec beaucoup de simplicité : « Les « hommes riches et puissants seuls vont au ciel ; com- « ment les pauvres pourraient-ils y entrer (1) ? »

Dans l'île de Bintang (2) « les indigènes, croyant à « la prédestination, sont d'avis que la possession « constitue un droit, quel que soit d'ailleurs le moyen « employé pour arriver à cette possession. Ils n'hési- « tent pas cependant à déposer et à assassiner leurs « souverains et justifient leur conduite par le raison- « nement suivant : une chose aussi importante que « la vie des rois dépend de la volonté de Dieu, dont « ils sont les représentants, par conséquent, s'il ne lui « était pas agréable qu'ils périssent sous les coups de « leurs sujets, cela ne pourrait pas arriver. Ainsi il sem- « ble que leurs idées religieuses sont juste assez fortes « pour bannir de leur esprit tout sentiment moral. »

Les Kookies de Chittagong « n'ont aucune idée d'un « ciel ou d'un enfer, d'un châtiment futur pour les « crimes commis ici-bas, ou de récompenses pour les « bonnes actions (3). » Il en est de même, selon Bailey, chez les Veddahs de Ceylan (4).

Les Hos, dans l'Inde centrale, « croient que les « âmes des morts se transforment en « Bhoots » ou « esprits, mais ils n'attribuent à ce changement aucune « idée de récompense ou de châtiment (5). »

(1) Marsden, *History of Sumatra*, p. 289.
(2) *Ibid.*, p. 412.
(3) Rennel, cité dans Lewin, *loc. cit.*, p. 110.
(4) *Trans. Ethn. Soc.* Nouvelle série, vol. II, p. 300.
(5) Dalton, *Trans. Ethn. Soc.*, 1868, p. 38.

Kolben (1) dit en parlant de l'Afrique méridionale: « J'ai prouvé, dans un chapitre précédent, que les Hottentots croient à l'immortalité de l'âme. Mais je n'ai jamais pu arriver à découvrir chez eux la moindre trace d'une croyance à des châtiments ou à des récompenses après la mort. »

Chez les Mexicains (2) et chez les Péruviens (3) la morale n'entrait absolument pour rien dans la religion, et dans quelques autres parties de l'Amérique on supposait que la condition future dépendait, non pas de la bonne ou de la mauvaise conduite sur cette terre, mais bien du rang qu'on y occupait (4). « Il est rare, dit Tanner, de trouver chez les Indiens de l'Amérique du Nord des idées qui pourraient nous autoriser à penser qu'ils regardent l'état dans la vie future comme une conséquence de la vie actuelle (5). »

Les Arabes pensent que la violation d'un serment est une cause de malheur pour l'endroit où le serment à été prêté (6).

En un mot, je crois que l'idée du droit fait absolument défaut aux races inférieures, quoique l'idée de la loi leur soit parfaitement familière. Ce qui explique les conséquences curieuses, toutes logiques qu'elles soient, indiquées page 394.

Au commencement de mes études sur la vie sauvage, je croyais qu'aucune race d'homme n'était absolu-

(1) *History of the cape of Good Hope*, v. I, p. 314.
(2) Muller, *loc. cit.*, p. 565.
(3) *Ibid.*, p 410. Mais voir Prescott, vol. I, p. 83.
(4) *Ibid.*, p. 139. Voir aussi p. 289, 565.
(5) Tanner, *Narrative*, p. 369.
(6) Klemm, *loc. cit.*, vol. IV, p. 190.

ment dépourvue de tout sens moral, et ce n'est que graduellement et avec peine, que j'ai été obligé d'adopter la conviction contraire. Ce ne sont pas seulement les récits des voyageurs qui m'ont conduit à cette conclusion, c'est aussi la teneur générale de leurs remarques et surtout l'absence de toute idée de repentir et de remords chez les races inférieures.

Il me semble donc évident que le sens moral s'augmente à mesure qu'augmente la civilisation.

Les circonstances extérieures influent sans doute beaucoup sur le caractère. Nous voyons souvent cependant que la possession d'une vertu se trouve balancée par un vice correspondant. Ainsi les Indiens de l'Amérique septentrionale sont braves et généreux, mais ils sont aussi cruels et ne comptent la vie pour rien. En outre, dans les premières phases de la loi, on ne tient jamais compte du motif; fait qui prouve combien la morale a peu de poids, même chez les peuples qui ont déjà fait des progrès considérables. On a cité bien des exemples pour prouver le contraste que présente, chez différentes races, l'idée de la vertu, mais, selon moi, ces exemples prouvent plutôt l'absence, que la perversité, de tout sentiment à ce sujet. Je ne peux pas croire, par exemple, qu'on ait jamais réellement regardé comme vertus le vol et le meurtre. A l'état barbare c'étaient là certainement des moyens de distinction, et, en l'absence de tout sentiment moral, le voleur et l'assassin n'encouraient aucune réprobation. Mais, je le répète, je ne puis croire qu'on considérât ces actes comme « justes, » quoiqu'ils aient pu éveiller des sentiments de respect et même d'admira-

tion. De même les Grecs regardaient la duplicité d'Ulysse comme un élément de sa grandeur, mais certainement pas comme une vertu proprement dite.

Quelle est donc l'origine du sens moral? Les uns le regardent comme une intuition, comme un instinct originel, implanté dans l'esprit humain. Herbert Spencer (1), au contraire, soutient que « les intuitions mo-« rales sont le résultat des expériences accumulées « d'utilité ; organisées par degrés, passant de génération « en génération, elles sont devenues indépendantes de « l'expérience consciente. De même que je crois que « l'intuition de l'espace, possédée par tout individu « vivant, est le résultat des expériences organisées et « consolidées de tous les individus antérieurs, qui « lui ont légué leur organisation nerveuse lentement « développée; de même que je crois que cette intui-« tion, qui n'a plus besoin que de l'expérience per-« sonnelle pour devenir définie et complète, est de-« venue pratiquement une forme de la pensée, qui « semble tout à fait indépendante de l'expérience; de « même aussi je crois que les expériences d'utilité, « organisées et consolidées par les nombreuses gé-« nérations passées de l'espèce humaine, ont produit « des modifications nerveuses correspondantes, les-« quelles, par une transmission et une accumulation « continuelles, ont développé en nous certaines facul-« tés d'intuition morale, certaines émotions répondant « au bien et au mal, qui n'ont aucune base apparente « dans les expériences individuelles. »

Je ne puis entièrement adopter ni l'une ni l'autre de

(1) Bain, *Mental and moral science*, p. 722.

ces théories. Le sens moral est aujourd'hui, sans aucun doute, intuitif en nous, mais si les races inférieures des sauvages en sont dépourvues, il n'était pas intuitif dans le principe et on ne peut le regarder comme naturel à l'homme. Je ne puis accepter non plus la théorie contraire; tout en étant parfaitement d'accord avec M. Spencer, « qu'il s'est développé et « qu'il se développe encore dans la race humaine cer- « taines intuitions morales fondamentales, » j'éprouve avec M. Hutton beaucoup de difficulté à concevoir que, pour emprunter les mots de M. Spencer, ces « intuitions morales sont le résultat des expériences accumulées d'utilité, » c'est-à-dire d'utilité à l'individu. Quand on a bien compris qu'une ligne de conduite donnée est invariablement utile à l'individu, l'adoption de cette ligne de conduite est plutôt une preuve de « sagacité » qu'une preuve de « vertu. » La vertu implique la tentation; la tentation indique le sentiment qu'une action donnée peut servir l'individu aux dépens des autres ou malgré l'autorité. Il est donc évident que des sentiments passant de génération en génération, peuvent produire une conviction continuellement plus profonde, mais je ne vois pas comment cela peut expliquer la différence qui existe entre le « droit » et « l'utilité. » On en a, cependant, été amené, par une pente naturelle, quelque inconsciente qu'elle soit, à choisir l'utilité comme la base de la morale.

M. Hutton en doute, si je le comprends bien. « Nos « ancêtres, dit-il (1), ont dû, par exemple, asso-

(1) *Macmillan magazine*, 1869, p. 271.

« cier l'honnêteté à beaucoup de conséquences heu-
« reuses et malheureuses, et nous savons que dans l'an-
« cienne Grèce ou associait ouvertement la malhonnê-
« teté à des conséquences heureuses, dans l'admiration
« que l'on avait pour la ruse d'Ulysse. Aussi les asso-
« ciations morales lentement formées, en faveur de
« l'honnêteté, selon la théorie de M. Spencer, n'ont
« dû être en somme qu'une prépondérance d'associa-
« tion avec un contre-poids. »

Ceci me semble un excellent exemple. « Nos ancêtres
« ont pu et ont dû certainement, quand ils étaient hon-
« nêtes eux-mêmes, comprendre que les conséquences
« de l'honnêteté sont souvent heureuses et souvent mal-
« heureuses ; » mais ils ont dû remarquer en même temps que l'honnêteté de la part des autres n'avait pour eux que d'heureux résultats. Aussi, tandis que la conception que l'honnêteté est la meilleure de toutes les politiques, n'a été sans aucun doute généralement acceptée que longtemps après qu'on en eut fait une vertu, l'honnêteté a dû être regardée comme vertu dès qu'un devoir devint sacré pour l'homme. Aussitôt qu'États ou individus firent un contrat, quel qu'il soit, l'intérêt manifeste de chacun fut que le cocontractant fût honnête. La victime devait naturellement se plaindre s'il n'en était pas ainsi. C'est précisément, d'ailleurs, parce que l'honnêteté amène quelquefois des conséquences malheureuses qu'on la regarde comme une vertu. Si elle avait toujours constitué un avantage direct pour tous, on l'aurait classée au nombre des utilités, mais non pas des vertus ; elle aurait manqué, en somme, de l'élément essentiel qui en fait une vertu.

Étudions, par exemple, le respect pour la vieillesse. Même en Australie, les lois, si je puis me servir de ce mot, commandent de réserver pour les vieillards ce qu'il y a de meilleur en tout. Naturellement les vieillards ne négligent aucune occasion de faire bien comprendre ces injonctions aux jeunes gens; ils louent ceux qui s'y conforment, blâment ceux qui y résistent. Aussi la coutume est-elle strictement observée. Je ne prétends pas dire que cette coutume représente aux yeux des Australiens un devoir sacré; mais dans le cours des temps on aurait fini par la considérer ainsi.

Car, dès qu'une race a fait quelques progrès intellectuels, les individus qui la composent établissent certainement une différence entre les actes qu'on leur enseigne de faire pour leur propre avantage et ceux qui, sans devoir leur produire un avantage, leur sont ordonnés pour une autre raison. De là provient l'idée du *droit* et du *devoir*, distincte de celle de la simple utilité.

Nous comprendrons immédiatement, si nous étudions les différents codes de morale qui existent dans notre propre pays, que la notion que nous avons du droit dépend beaucoup plus des leçons que nous recevons dans notre jeunesse, que de nos idées héréditaires. Que dis-je? On remarque souvent chez le même individu, deux systèmes contradictoires, espèce d'association monstrueuse, existant côte à côte. Ainsi le code chrétien et le code ordinaire de l'honneur semblent se contredire sous quelques rapports, et cependant la grande majorité des hommes les reconnaissent, ou, tout au moins, se figurent les reconnaître tous deux.

On peut observer, enfin, que chez les nations civilisées la religion et la morale sont étroitement liées l'une à l'autre. Cependant le caractère sacré, qui forme partie intégrante de notre conception du devoir, n'a pu se développer que quand la religion fut devenue morale, et ce dernier progrès n'a pu avoir lieu que quand on a considéré les dieux comme des êtres bienfaisants. Mais, dès qu'il en fut ainsi, on a naturellement supposé qu'ils regardent avec faveur tout ce qui tend à améliorer le sort de leurs adorateurs et à condamner toutes les actions ayant un caractère contraire. Ce fut là un immense progrès pour l'espèce humaine, puisque la crainte des puissances invisibles, au lieu de se traduire, comme précédemment, par des cérémonies et des sacrifices stériles, revêtit immédiatement la morale d'un caractère sacré et, par conséquent, d'une force qu'elle n'avait pas possédée jusqu'alors.

L'autorité me semble donc être l'origine de la vertu, et l'utilité, mais non pas de la façon indiquée par M. Spencer, me semble en être le criterium. Toutefois M. Hutton, dans le dernier paragraphe de son intéressant mémoire, soutient qu'il devrait certainement y avoir à notre époque « quelque loi morale « élémentaire, aussi profondément enracinée dans l'es- « prit humain que la loi géométrique enseignant que « la ligne droite est le plus court chemin d'un point « à un autre. Laquelle est-ce ? » Je ne vois aucune nécessité qu'il en soit ainsi. Un enfant dont les parents appartiennent à différentes nations, ayant des codes de morale différents, pourrait avoir, je suppose,

un profond sens moral, et cependant n'avoir aucune idée bien arrêtée quant à certains devoirs moraux. Et c'est là réellement ce qui se passe chez nous. Nos ancêtres, depuis de longues générations, ont le sentiment du bien et du mal, mais à différentes époques ils ont possédé des codes de morale bien divers. Aussi avons-nous un profond sens moral et cependant, comme quiconque a des enfants peut s'en apercevoir, aucun code moral définitif. Les enfants ont un profond sentiment du bien et du mal, mais aucune conviction intuitive ne leur indique quelles actions sont bonnes, quelles autres sont mauvaises.

CHAPITRE IX.

LANGAGE.

On a prétendu bien souvent que certaines tribus sauvages n'ont aucun langage. Aucun de ces récits, cependant, n'est bien authentique et ils paraissent, *a priori*, fort improbables.

Dans tous les cas, les races les plus inférieures que nous connaissions, possèdent un langage, imparfait sans doute et compliqué d'un grand nombre de signes, mais enfin possèdent un langage. Je ne crois pas, d'ailleurs, que cet usage des signes provienne de l'absence de mots pour expliquer leurs idées, mais plutôt de ce que, dans les contrées habitées par les sauvages, le nombre des langages est très-considérable et que, par conséquent, il y a grand avantage à pouvoir communiquer par signes.

Ainsi James, dans son expédition aux montagnes Rocheuses, parlant des Indiens Kiawa-Kaskaia, dit : « Bien que ces tribus aient des rapports presque jour-« naliers et que presque toutes aient le même totem, « une dent d'ours, elles ignorent cependant complète-

« ment le langage l'une de l'autre ; aussi n'est-il pas « rare de voir deux individus, appartenant à différen- « tes tribus, assis sur le sol, conversant facilement « par signes. Ils sont fort habiles à exprimer ainsi leurs « idées et le jeu de leurs mains n'est interrompu qu'à « de longs intervalles par un sourire ou par un mot pro- « noncé dans l'idiome des Indiens Crow, le plus ré- « pandu encore parmi eux (1). » Fisher (2) dit aussi, en parlant des Comanches et des différentes tribus voisines : « ils possèdent toutefois un langage par signes « qui permet à tous les Indiens et aux trappeurs de se « comprendre facilement les uns les autres. Quand les « hommes causent ensemble dans leurs huttes, assis « sur des peaux, les jambes croisées comme les Turcs, « ils accompagnent chaque parole de signes manuels, « simple répétition de ce qu'ils disent, de telle sorte « qu'un aveugle ou un sourd assistant à l'entretien le « comprendrait aisément. Par exemple, je rencontrai « un Indien ; je désirais lui demander s'il avait vu six « voitures traînées par des bœufs et accompagnées de « six conducteurs, dont trois Mexicains et trois Améri- « cains, et d'un homme à cheval. Je fais les signes « suivants : j'indique d'abord la personne pour dire « vous » puis les yeux pour exprimer « voir » ; j'é- « tends alors les cinq doigts de la main droite et l'in- « dex de la main gauche, signifiant « six » ; je forme « deux cercles en réunissant les extrémités de mes « deux pouces et de mes deux index, puis étendant les « deux mains en avant, j'imprime à mes poignets un

(1) *Expédition to the Rocky mountains*, vol. III, p. 52.
(2) *Trans. Ethn. Soc.* 1869, vol. I, p. 283.

« mouvement tel qu'il indique des roues de voitures « tournant sur le sol, signifiant « voitures » ; un signe « fait avec les mains de chaque côté de la tête in- « dique des cornes et par conséquent des bœufs; je lève « alors trois doigts, et plaçant la main droite à ma lè- « vre inférieure, je l'abaisse graduellement jusqu'au « milieu de la poitrine pour indiquer la « barbe » ou « les Mexicains; puis, levant de nouveau trois doigts, je « passe ma main droite de gauche à droite sur mon « front, et j'indique ainsi « une face pâle ou des hommes « blancs. » Enfin je lève un doigt pour indiquer un « seul homme, puis, plaçant l'index de ma main gauche « entre l'index et le médius de ma main droite, re- « présentant ainsi un homme à cheval, j'imprime à « mes mains un mouvement représentant le galop « d'un cheval. J'arrive donc de cette façon à demander « à l'Indien : « Vous voir six voitures, bœufs, trois « Mexicains, trois Américains, un homme à cheval ? » « S'il lève d'abord l'index puis l'abaisse rapidement « comme s'il voulait indiquer quelque chose sur le sol, « il me répond « Oui » ; si, au contraire, après l'avoir « levée, il l'agite de droite à gauche, comme nous agi- « tons quelquefois la tête, il me répond « Non. » Il « ne faut guère plus de temps pour faire ces signes « que pour faire verbalement la question. » Les Bosjesmans supplémentent aussi leur langage de tant de signes qu'ils ne sont pas intelligibles dans l'obscurité, et quand ils désirent causer la nuit ils sont obligés de se rassembler autour de leurs feux. Les Arapahos de l'Amérique septentrionale, selon Burton, « possèdent un « vocabulaire si incomplet, qu'ils peuvent à peine se

« comprendre dans l'obscurité ; s'ils désirent causer « avec un étranger, il est absolument nécessaire de se « rendre près du feu (1). »

Tylor, dans son « Histoire de l'homme primitif, » consacre un chapitre fort intéressant au langage par signes, et s'occupe principalement de l'alphabet employé par les sourds-muets. Mais bien qu'au moyen de signes on puisse exprimer ses idées avec une facilité qui surprendrait ceux qui n'ont pas étudié cette question, il faut admettre cependant qu'ils ne valent pas la parole, employée, comme nous l'avons déjà dit, par toutes les races d'hommes que nous connaissons.

Le langage, tel qu'il existe, à bien peu d'exceptions près, chez tous les peuples, est loin d'être parfait, et cependant toutes ces langues sont si riches en expressions, elles possèdent des formes grammaticales si complexes, qu'il n'y a guère lieu de s'étonner que quelques penseurs aient attribué au langage une origine divine et miraculeuse. On peut admettre ce point de vue comme correct, mais dans le sens seulement où on l'appliquerait à un vaisseau ou à un palais : les langages sont humains en ce sens qu'ils sont l'ouvrage de l'homme; divins, en ce sens que l'homme en les créant s'est servi d'une faculté dont la Providence l'a doué (2).

(1) *City of the Saints*, p. 151.

(2) Lord Monboddo, en combattant ceux qui regardent le langage comme une révélation, exprime l'espoir qu'on ne l'accusera pas, à ce sujet, de n'avoir aucun respect pour le récit fait par les livres sacrés de l'origine de notre espèce; « mais il ne m'appartient pas, ajoute-t-il, comme philosophe ou comme grammairien, de m'enquérir si, selon l'opinion

M. Renan (1) établit une distinction entre l'origine des mots et celle du langage ; quant à ce dernier, il dit : « Je persiste donc, après dix ans de nouvelles « études, à envisager le langage comme formé d'un « seul coup, et comme sorti instantanément du génie « de chaque race ; » théorie qui implique la pluralité de l'espèce humaine. Sans aucun doute la nature complexe de la grammaire, sa perfection apparente chez les races inférieures, peuvent, à première vue, paraître très-surprenantes, mais nous devons nous rappeler que le langage des enfants est plus régulier que le nôtre. L'enfant dit : j'allerai, je voirai, plus bon, le plus bon, etc. En outre, la conservation d'un système grammatical compliqué chez les tribus sauvages, prouve que ce système leur est naturel et que ce n'est pas la simple épave d'un temps où ils étaient plus civilisés. Nous savons, au contraire, que la civilisation tend à la simplification des formes grammaticales.

Il ne faudrait pas supposer non plus que la complication implique un langage excellent ou même complet. Elle provient souvent, au contraire, d'un détour incommode employé pour suppléer à un défaut radical. Adam Smith a fait remarquer depuis longtemps que le verbe « être » est « le plus abstrait et le plus « métaphysique de tous les verbes, et, qu'en consé- « quence, ce ne peut être un mot d'une fort antique

de quelques commentateurs, il faut comprendre ce récit comme une allégorie. » Il oublie cependant que ceux qui regardent le langage comme une révélation, le font à l'encontre des paroles mêmes de la Genèse, où il est dit que « Dieu présenta les animaux à Adam pour que ce dernier leur donnât un nom, et le nom qu'appliqua Adam à chaque créature vivante est celui qu'il porta depuis.

(1) *De l'origine du langage*, p. 16.

« origine. » Il suppose que l'absence de ce verbe à été probablement la cause des conjugaisons complexes. « Mais, ajoute-t-il, dès qu'il fut inventé, comme « il possédait tous les temps et tous les modes des « autres verbes, il suppléa, par son adjonction au parti- « cipe passé, à toute la voix passive et rendit cette « partie de la conjugaison des verbes aussi simple et « aussi uniforme que l'emploi des prépositions avait « rendu les déclinaisons uniformes (1). » Puis il ajoute « que les mêmes remarques s'appliquent au verbe possessif « avoir, » qui a modifié la voix active des verbes aussi profondément que le verbe « être » a modifié la voix passive. Ainsi l'invention de ces deux verbes a permis à l'espèce humaine de s'épargner un grand travail de mémoire, et de simplifier considérablement la grammaire.

La langue anglaise porte beaucoup plus loin l'application du même principe, par l'emploi de nombreux auxiliaires outre « avoir » et « être, » auxiliaires qui permettent la formation du passé, du futur, du conditionnel et du subjonctif, sans changement de la terminaison du verbe, ce qui nécessairement simplifie beaucoup les conjugaisons (2). Toutefois Adam Smith se trompe quand il suppose que le verbe « être » existe dans toutes les langues (3), c'est au contraire son absence qui rend si compliqués les langages de l'Amérique septentrionale. En effet, le verbe auxiliaire « être » manque à presque tous les langages des

(1) Smith, *Moral sentiments*, vol. II, p. 426.
(2) Smith, *Moral sentiments*, p. 432.
(3) *Loc. cit.*, p. 426.

sauvages américains et ils suppléent à son absence en faisant des verbes de presque tous les adjectifs et de presque tous les substantifs et en les conjugant avec toutes les inflexions de mode, de temps et de personnes (1).

Les Esquimaux, au lieu d'employer des adverbes, conjuguent le verbe ; c'est-à-dire qu'ils ont des terminaisons spéciales pour exprimer, « mieux », « rare-« ment, » « à peine », « fidèlement », etc. ; de là des « mots tels que « aglekkigiartorasuarniarpok », il s'en va rapidement et se hâte d'écrire (2).

Le nombre des mots dans les langues des races civilisées est sans contredit immense. Le chinois, par exemple, comprend 40 000 mots; le dictionnaire de Johnson, édité par Todd, en contient 58 000; celui de Webster, 70 000; et celui de Flugel plus de 65 000 (3). Mais la grande majorité de ces mots dérivent de certains mots originaux ou racines qui sont en très-petit nombre. Il y a environ 450 racines, dans le chinois, 500 dans l'hébreu, et Müller doute qu'il y en ait plus dans le sanscrit.

M. D'Orsey nous assure même qu'un paysan ordinaire ne connaît guère plus de 300 mots.

Le professeur Max Müller (4) remarque que « ce fait « simplifie considérablement le problème de l'origine « du langage. Il a enlevé toute excuse à ces descrip-« tions enthousiastes qui précèdent invariablement

(1) Voir Gallatin, *Trans. Amer. Antiq. Soc.*, vol. II, p. 176.
(2) Crantz, *Hist. of Greenland*, vol. I, p. 224.
(3) *Saturday Review*, 2 novembre 1861. *Lectures on language*, p. 268.
(4) *Loc. cit.*, p. 359.

« l'argument que le langage doit avoir une origine « divine. Nous n'entendrons plus parler de cet instru- « ment étonnant qui nous permet d'exprimer tout ce « que nous pouvons voir, entendre, goûter, toucher et « sentir; qui est l'image vivante du monde entier; « qui donne une forme aux sentiments éthérés de « notre âme, et un corps aux rêves les plus fantas- « tiques de notre imagination ; qui nous permet de « placer en perspective le passé, le présent et le futur, « et de revêtir chaque chose des teintes variées de la « certitude et du doute. »

Ce n'est pas là, d'ailleurs, une théorie nouvelle, elle était généralement adoptée par les philologues du siècle dernier, et les recherches modernes n'ont fait que la justifier.

Il faut se rappeler, en considérant l'origine des mots-racines, que la plupart d'entre eux sont fort anciens et qu'ils ont été très-défigurés par l'usage, ce qui augmente de beaucoup la difficulté du problème.

Cependant il y a beaucoup de mots pour lesquels le doute n'est pas permis, ceux qui proviennent, par exemple, du cri de certains animaux; d'autres provenant de quelques sons humains, qui se retrouvent dans presque toutes les langues; de la collision des corps durs; des sons dénotant certains mouvements, etc.

Dans ces circonstances, je crois que bien des mots sont encore les descendants, faciles à reconnaître, de racines, simples onomatopées à leur origine, et je suis heureux de voir que le professeur Max Müller, dans sa seconde série de leçons sur le langage (1), ne s'oppose

(1) *Loc. cit.*, p. 92.

pas absolument à cette théorie, bien que, pour le présent, « il considère les racines comme des types pho-« nétiques. »

D'un autre côté, on peut dire, et dire avec vérité, que bien des idées ne peuvent s'exprimer ni aussi facilement, ni aussi naturellement, par des sons correspondants, et que les termes abstraits ont rarement une dérivation aussi évidente. Mais il faut se rappeler, d'abord que les termes abstraits manquent dans les langages inférieurs, et, en second lieu, que la plupart des mots sont fort altérés par l'usage et par la différence de prononciation. Chez les races les plus civilisées même, quelques siècles suffisent pour produire un grand changement ; comment pouvons-nous donc espérer que les racines (excepté celles que la suggestion constante d'une similitude évidente préserve de tout changement matériel) aient conservé leur son originel à travers l'immense période qui s'est écoulée depuis l'origine du langage ? En outre, quiconque a observé les enfants a dû remarquer avec quelle facilité les sobriquets, dérivant souvent de légers traits de similitudes, se forment et passent dans la langue. Aussi, en admettant même que les mots-racines se soient conservés avec peu de changements, nous serions sans doute souvent fort embarrassés pour expliquer leur origine.

Sans supposer, donc, avec Farrar, que tous les mots-racines aient des onomatopées pour origine, je crois qu'ils se sont produits comme se produisent à notre époque les sobriquets ou les termes d'argot. Ceux-ci proviennent, nous le savons, de quelque simi-

litude de sons, de quelques rapprochements d'idées, si extraordinaires souvent qu'ils nous serait impossible de nous rappeler la vraie origine de mots créés même à notre époque. Il ne faut donc pas s'étonner que les dérivations de mots-racines, vieux de milliers d'années, soient entièrement perdues, ou, tout au moins, ne puissent plus se déterminer avec certitude.

En outre, les mots le plus fréquemment employés, ceux surtout dont se servent les enfants, représentent les sons les plus simples et les plus faciles, tout simplement parce qu'ils sont les plus simples. Ainsi, en Europe, nous avons papa, maman et baby, poupée, etc. Quelques autorités ont fait dériver *pater* et *papa* d'une racine *pa*, chérir, et *mater*, *maman*, de *ma*, produire; les écrivains soutenant les théories les plus opposées, comme, par exemple, Renan, Müller et même Farrar, acceptent cette dérivation.

Selon le professeur Max Müller, le fait que le « mot « père, » existe depuis une fort ancienne période, « prouve que le père reconnaissait l'enfant de sa « femme comme le sien propre, car cette reconnais- « sance seule lui permettait de revendiquer le titre « de père. Le mot « père » vient d'une racine « pa, » qui « signifie non pas engendrer, mais protéger, soutenir, « nourrir. Le père, considéré comme *genitor*, s'appe- « lait en sanscrit *ganitar*, mais comme protecteur « et soutien de son enfant, s'appelait *pitar;* aussi « dans les Védas, emploie-t-on ces deux mots, pour « exprimer l'idée complète de père. Ainsi le poëte « dit :

Dyaús me petâ ganitâ,
Jovis mei pater genitor,
Ζεὺς ἐμοῦ πατὴρ γενετὴρ.

« On joint de la même façon *mâtar*, mère, à *ganitú*, « *genitrix*, ce qui prouve que le mot *mâtar* dut « perdre bientôt son sens étymologique et devenir « une expression de respect et d'affection. Car chez « les premiers Aryens *mâtar* avait le sens de pro- « ducteur, de *ma*, produire (1). »

Or, voyons quels sont les mots employés pour exprimer père et mère chez quelques autres races, omettant tous les langages dérivés du sanscrit.

AFRIQUE.

Langage	*Père*	*Mère.*
Bola (N. O. de l'Afrique). . .	papa	ni.
Sarar.	paba	ne
Pepel.	papa	nana.
Biafada.	baba	na.
Baga.	bapa	mana.
Timne	pa	kara.
Mandenga	fa.	na.
Kabunga	»	»
Toronka	»	»
Dsalunka.	»	»
Kankanka.	»	»
Bambara	»	ba.
Kono.	»	ndé.
Vei	»	ba.
Soso.	fafe.	nga
Kisekise	»	»
Tene.	fafa.	»

(1) *Comparative mythology. Oxford Essays*, 1856, p. 14.

Langage.	*Père.*	*Mère*
Dewoi (Guinée)	ba	ma.
Basa	»	ne.
Gbe	»	de.
Dahome	da	noe.
Mahi	» aussi dadye	»
Ota	baba	iya.
Egba	»	»
Idsesa	»	»
Yoruba	»	»
Yagba	»	»
Eki	»	»
Dsumu	»	»
Oworo	»	»
Dsebu	»	»
Ife	»	yeye.
Ondo	»	ye.
Mose (haut Soudan)	ba	ma.
Gurma	»	na.
Sobo (district du Niger)	wawa	nene.
Udso	dada	ayo.
Nupe	nda	nna.
Kupa	dada	mo.
Esitako	da	na.
Musu	nda	meya.
Basa	ba	nno.
Opanda	ada	onyi.
Igu	»	onya.
Egbira	»	»
Buduma (Afrique centrale)	bawa	ya.
Bornu	aba	»
Munio	bawa	»
Nguru	»	iya.
Kanem	mba	iya.
Karehare	baba	nana
Ndogsin	»	»
Doai	»	aye.
Basa	ada	am.

Langage.	*Père.*	*Mère.*
Kamuku	baba	bina.
Songo (S. O. de l'Afrique)	papa	mama.
Kiriman (S. E. de l'Afrique)	baba	mma.
Bidsogo (langages non classés)	»	ondsunei.
Wun	»	Omsion.
Gadsaga	»	ma.
Gura	da	nye.
Banyun	aba	aai.
Nalu	baba	nya.
Bulanda	»	ni.
Limba	papa	na.
Landoma	»	mama.
Barba	baba	inya
Timbouctou	»	nya.
Bagrmi	babi	kunyun.
Kadzina	baba	ua.
Timbo	»	nene.
Salum	»	yuma.
Goburu	»	inna.
Kano	»	ina.
Yala	ada	ene.
Dsarawa	tada	nga.
Koro	oda	ma.
Yasgua	ada	ama.
Kambali	dada	omo.
Soa (groupe arabe)	aba	aye.
Wadai	abba	omma.

PEUPLES NON ARYENS DE L'EUROPE ET DE L'ASIE.

Turc	baba	ana.
Géorgien	mama	deda.
Mantchou	ama	eme.
Javanais	bapa	ibu.
Malais	»	»
Syami (Thibet)	dhada	ma.
Thibétain	pha	ama.
Serpa (Népaul)	aba	ama.

Langage.	*Père.*	*Mère.*
Murmi	apa.	amma.
Pakhya.	babai	ama.
Lepcha (Sikkim)	abo.	amo.
Bhutani.	appa	ai.
Dhimal (N. E. du Bengale)	aba.	ama.
Kocch	bap.	ma.
Garo.	aba.	ama.
Birmans (Birmanie)	ahpa	ami.
Mru.	pa	au.
Sak	aba.	anu.
Talain (Siam)	ma..	ya.
Ho (Inde centrale)..	appu	enga.
Santhali	baba	ayo.
Uraon	babe	ayyo.
Gayeti	baba	dai.
Khond	abba	ayya.
Tuluva (Inde méridionale).	amme.	appe.
Badaga.	appa	avve.
Irula	amma.	avve.
Cinghalese	appa..	amma.
Chinois..	fu	mu

INSULAIRES.

Nouvelle Zélande	pa-matuatana.	matua wahina.
Iles Tonga	tammy	fae.
Erroob (N. de l'Australie)	bab.	ama.
Ile Murray	baab	hammah.

AUSTRALIE.

Jajow rong (N. O. de l'Australie)	marmook.	barbook.
Knenkorenwurro	marmak	barpanorook.
Burapper	marmook.	barbook.
Taungurong.	warredoo.	barbanook.
Boraipar (S. de l'Australie)	marmme.	parppe.
Murrumbidgee	kunny	mamma.
Australie occidentale.	mammun.	ngangan.
Port Lincoln	pappi	maitya.

ESQUIMAUX.

Langage.	*Père.*	*Mère.*
Esquimaux (baie d'Hudson). . .	atata	amama.
Tshuktchi (Asie)	atta.	?

Les langues américaines semblent, au premier abord, faire exception à la théorie que nous soutenons ici ; en les examinant bien cependant, on voit qu'il n'en est pas ainsi ; il faut se rappeler, en outre, que la plupart des races américaines ont beaucoup de difficulté à prononcer les labiales. Ainsi la Hontan (Gallatin (1) est du même avis) nous dit que les Hurons n'emploient pas les labiales, et qu'il a passé quatre jours à essayer sans succès à apprendre à un Huron à prononcer b, p et m. Les Iroquois n'emploient pas non plus les labiales. Garcilasso de la Vega nous apprend que les lettres b, d, f, g, s et x n'existaient pas dans l'alphabet péruvien, et les Indiens de Port-au-Français, selon M. Lamanon, n'emploient pas les consonnes b, d, f, j, p, v et x (2). Et cependant, même en Amérique, dans quelques cas, les sons employés, pour exprimer le mot père, ressemblent à ceux employés si généralement partout ailleurs. Ainsi :

Langage.	*Père.*	*Mère.*
Costanos (N. O de l'Amérique) .	ah pah	ah nah.
Tahkali.	apa.	»
Tlatskanai	mama.	naa.
Nasqually.	baa	sogo.
Nootka	api	una.
Athapascans (Canada).	appa	unnungcool.
Omahas (Missouri)	dadai. . . .	Eehong.

(1) *Trans. Am. Antiq. Soc.*, vol. I, p. 236.
(2) Gallatin, *loc. cit.*, p. 63.

Langages.	*Père.*	*Mère.*
Minnetarees	tantai	Eeka.
Choctas (Mississipi)	aunkke	iskeh.
Caraïbes	baba	bibi.
Uainamben (Amazone)	pai	ami.
Cobeu	ipaki	ipako.
Tucano	pagui	maou.
Tariana	paica	naca.
Baniwa	padjo	nadjo.
Barre	mbaba	memi.

Ainsi donc, puisqu'il est prouvé que les sons les plus faciles qu'un enfant puisse prononcer, signifient père et mère dans le monde presque tout entier ; que la racine « ba » ou « pa » indique baby aussi bien que père ; que dans quelques cas les sons usuels sont renversés, comme, par exemple, dans le géorgien, où « mama » signifie père, et « dada », mère, et à Tuluva, où « amme » signifie père, et « appe », mère; qu'en outre chez quelques tribus australiennes les combinaisons du son « mar » se trouvent dans le mot signifiant père, et « bar » dans celui signifiant mère ; nous pouvons, je crois, admettre sans craindre de nous tromper que le verbe sanscrit « pa », protéger, vient de « pa », père, et non pas *vice versa*.

Peu d'études seraient plus intéressantes que celle des dérivations successives de ces racines originelles pour en arriver à nos langues actuelles. Le professeur Max Müller, dans ses « Conférences sur le langage », a admirablement traité ce sujet, et je regrette que l'espace ne me permette pas de le suivre dans tous les développements qu'il lui a donnés. Cependant, il décline d'exprimer une opinion quant à la formation

de ces racines originelles. Il rejette ce qu'il appelle les théories (1) pooh-pooh et bow-wow (qui en réalité n'en font qu'une), et remarque que « la théorie que « nous suggère l'analyse du langage, faite selon les « principes de la philologie comparée, leur est abso- « lument contraire. Nous finissons par remonter aux « racines et chacune d'elles exprime une idée géné- « rale et non pas une idée individuelle. » Mais comment ces racines furent-elles choisies? Comment certaines choses furent-elles indiquées par certains sons? Là est toute la question.

Là, le professeur Max Müller s'arrête. Il admet (2) que « rien ne serait plus intéressant que de connaître, « par des documents historiques, le procédé exact « au moyen duquel le premier homme prononça ses « premiers mots, et d'être ainsi débarrassés, pour tou- « jours, de toutes les théories sur l'origine du langage. « Mais cette connaissance nous est refusée. Et s'il en « était autrement, il est fort probable que nous serions « incapables de comprendre ces événements primitifs « de l'histoire de l'esprit humain. »

Il dit, cependant, dans son dernier chapitre (3) : « Et maintenant, je crains qu'il ne me reste plus que « quelques minutes pour aborder la question la plus « importante de notre science : Comment les sons « peuvent-ils exprimer la pensée? Comment les ra- « cines devinrent-elles les signes d'idées générales? « Comment l'idée abstraite de la mesure en vint-elle

(1) *Science of language*, p. 373.
(2) *Loc. cit.*, p. 346.
(3) *Loc. cit.*, p. 386.

« à être exprimée « par mâ » ? Pourquoi « gâ » signi-
« fie-t-il aller; « sthâ » se tenir debout; « sad » s'as-
« seoir; « dâ » donner; « mar » mourir; « char »
« marcher; « kar » faire? J'essayerai de répondre
« aussi brièvement que possible. Les 400 ou 500 ra-
« cines qui restent comme les éléments constitutifs
« des différentes familles de langues ne sont ni des
« interjections, ni des imitations. Ce sont des types
« phonétiques produits par un pouvoir inhérent à la
« nature humaine. Ils existent, comme dirait Platon,
« par nature »; quoique nous devions ajouter avec Pla-
« ton que quand nous disons par nature, nous vou-
« lons dire par la main de Dieu. Une loi presque uni-
« verselle dans presque toute la nature veut que tout
« ce qu'on frappe résonne..... L'homme, dans son
« état primitif et parfait, avait non-seulement, comme
« l'animal, le pouvoir d'exprimer ses sensations par
« des interjections, et ses perceptions par des ono-
« matopées. Il possédait en outre la faculté de donner
« une expression plus articulée aux conceptions na-
« turelles de son esprit. Cette faculté n'était pas son
« ouvrage. C'était un instinct, un instinct de l'esprit,
« aussi irrésistible que tous les autres instincts. Le
« langage, en tant qu'il est la production de cet in-
« stinct, appartient au royaume de la nature. »

Cette réponse, quelque éloquente qu'elle soit, ne me satisfait qu'à demi. D'un côté il me paraît que nous avons, pour quelques racines, tout au moins, donné une explication satisfaisante. Le professeur Max Müller (1)

(1) *Science of language*, p. 363.

admet, d'ailleurs, qu'il y a « quelques noms tels que « coucou », par exemple, qui proviennent évidemment « de l'imitation d'un son. Mais, ajoute-t-il, les mots de « cette espèce ressemblent aux fleurs artificielles, ils « n'ont pas de racines. Frappés de stérilité, ils ne « peuvent exprimer que l'objet qu'ils imitent. Si vous « vous rappelez la variété de dérivatifs qu'on a pu « former avec la racine *spac*, voir, vous comprendrez « immédiatement la différence qu'il y a entre la fabri- « cation d'un mot tel que « coucou » et la croissance « naturelle des mots. » Nous avons démontré que de semblables racines, loin d'être stériles, portent au contraire beaucoup de fruits. Il faut toujours nous rappeler, d'ailleurs, que le langage des sauvages est extrêmement pauvre en termes abstraits.

Les vocabulaires des différentes races présentent un grand intérêt, puisqu'ils nous permettent de juger la condition sociale de ceux qui les emploient. Ainsi, nous nous faisons une triste idée de l'état moral et de la vie de famille des tribus qui n'ont aucun terme affectueux. Les Hos de l'Inde centrale, selon le colonel Dalton (1), ne connaissent pas les termes d'affection. Le langage des Algonquins, un des plus riches de l'Amérique septentrionale, ne contenait pas de verbe « aimer », et quand Elliot, en 1661, traduisit la Bible dans ce langage, il fut forcé d'en inventer un. Les Indiens Tinné, de l'autre côté des montagnes Rocheuses, n'avaient pas de terme équivalent à « cher » ou « bien-aimé. » « J'essayai, dit le général Lefroy, de

(1) *Trans. Ethn. Soc.* Nouvelle série, vol. VI, p. 27.

« rendre cela intelligible à Nanette en supposant une « expression telle que « ma chère femme, ma chère « fille. » Quand enfin elle eut compris, elle me répondit « avec beaucoup d'emphase : « I' disent jamais çà; i' « disent » ma femme, ma fille. » Les Kalmouks et quelques insulaires du Pacifique n'ont aucun mot pour dire « merci. » Lichtenstein (1) cite, comme un exemple remarquable de l'absence totale de civilisation chez les Bosjemans, le fait » qu'ils n'ont pas de noms pro- « pres et qu'ils ne paraissent pas comprendre qu'il « leur manque quelque chose pour pouvoir distinguer « un individu d'un autre. » Pline (2) cite le même fait chez une race de l'Afrique septentrionale. Freycinet (3) affirme aussi que dans quelques tribus australiennes les femmes ne portent pas de nom propre. Je suis disposé, je le confesse, à douter de ces assertions et à attribuer plutôt l'absence de noms propres aux curieuses superstitions dont j'ai déjà parlé (p. 167), superstitions qui empêchent des sauvages de dire leurs vrais noms à des étrangers. Les tribus brésiliennes, selon Spix et Martius, possèdent des mots pour indiquer les différentes parties du corps et les animaux et les plantes qu'ils connaissent bien, mais les termes tels que « couleur, ton, sexe, genre, esprit, » etc., leur font absolument défaut.

Selon Bailey (4), le langage des Veddahs (Ceylan) « est très-pauvre. Il ne contient que les mots absolu-

(1) Vol. I, p. 119; vol. II, p. 49.
(2) *Nat. Hist.*, liv. V. s. VIII.
(3) Vol. II, p. 749.
(4) *Trans. Ethn. Soc.* Nouvelle série, vol. II, p. 298, 300.

« ment nécessaires à la description des objets les plus « frappants, qui entrent dans la vie journalière du « peuple lui-même. Leur dialecte est si grossier et si « primitif qu'il faut employer les périphrases les plus « singulières pour décrire les actions et les objets les « plus ordinaires de la vie. »

Selon les missionnaires, les habitants de la Terre de Feu ne possèdent pas de termes abstraits. On trouve rarement dans les langages de l'Amérique septentrionale un terme suffisamment général pour indiquer un chêne. Ainsi le langage des Choctaw possède des mots pour indiquer le chêne noir, le chêne blanc, le chêne rouge, mais aucun pour indiquer un chêne et encore moins un arbre.

Les Tasmaniens n'ont pas de terme générique signifiant arbre, quoiqu'ils aient des mots pour indiquer chaque espèce d'arbre en particulier; ils n'ont pas non plus de termes pour exprimer les qualités telles que « dur, doux, chaud, froid, long, court, rond, » etc.

Martius remarque qu'on « chercherait en vain chez « les Coroados (Brésil) des mots pour exprimer les « idées abstraites telles que « plante, animal, » et les « idées plus abstraites encore de couleur, de ton, de « sexe, d'espèce, etc. On ne trouve chez eux quelque « généralisation d'idées que dans l'emploi fréquent « des infinitifs des verbes « marcher, manger, boire, « danser, voir, entendre, » etc. N'ayant aucune con- « ception des lois générales de la nature, ils ne peuvent « avoir de termes pour les exprimer (1). »

(1) Spix et Martius, *Travels in Brazil*, vol. II, p. 253.

La partie la plus intéressante, peut-être, de l'étude des langages est celle qui se rapporte au système de la numération. Quelle preuve plus frappante, d'ailleurs, de l'infériorité mentale de tant de races sauvages que le fait certain qu'ils ne peuvent même pas compter les doigts d'une seule main ?

Selon Lichtenstein, les Bosjesmans ne pouvaient pas compter au delà de deux; Spix et Martius constatent le même fait chez les Indiens du Brésil. Les habitants du cap York, en Australie, comptent comme suit :

Un	Netat.
Deux	Naes.
Trois	Naes-netat.
Quatre	Naes-naes.
Cinq	Naes-naes-netat.
Six	Naes-naes-naes.

M. Beveridge (1) dit, en parlant des tribus habitant le cours inférieur du Murray : « Ils n'ont que deux « adjectifs numéraux, « ryup » et « politi »; ryup si- « gnifie « un », politi « deux. » Pour exprimer cinq, « ils disent « ryup murnangin », ou une main, et pour « exprimer dix, « politi murnangin », ou deux mains. » Aucun Australien, d'ailleurs, ne peut compter au delà de quatre, le terme exprimant cinq impliquant l'idée de grand nombre. Les Dammaras, selon Galton, n'employaient aucun terme au delà de trois. Ce voyageur fait un récit si complet, et en même temps si amusant, des difficultés que présentent le langage et l'arithmé-

(1). *Trans. of the Royal Soc. of Victoria*, vol. VI, p. 151.

tique des Dammaras, que je ne peux résister au désir de le citer en entier. « Il nous fallait, dit-il (1), « nous en rapporter à nos guides Dammara, dont les « idées de temps et de distance sont extrêmement in- « distinctes; en outre, leur langue ne contient pas de « comparatif; de telle sorte que vous ne pouvez leur « dire : « Quelle est l'étape la plus longue, la der- « nière ou la prochaine? » Il faut donc leur dire : « La « dernière est petite; la suivante est-elle grande? » « Ils ne vous répondent pas elle est « un peu plus lon- « gue » ou « beaucoup plus longue, » mais simple- « ment « c'est cela », ou « ce n'est pas cela. » Ils ont « fort peu d'idée du temps. Si vous leur dites : « En « supposant que nous partions au point du jour, où « sera le soleil quand nous arriverons? » ils vous in- « diquent les points les plus extraordinaires du ciel, « et cependant ils ont quelques notions d'astronomie « et donnent des noms à plusieurs étoiles. Ils n'ont « aucun moyen de distinguer les jours et comptent « par saisons pluvieuses, ou saisons des noix. Quand « on leur demande à combien de jours de marche on « se trouve d'un endroit, leur ignorance de toutes « idées numériques est fort incommode. Dans la pra- « tique, quels que soient les termes que possède leur « langage, ils n'emploient pas d'adjectif numéral su- « périeur à trois. Quand ils veulent arriver à quatre, « ils font usage de leurs doigts, qui sont pour eux un « instrument de calcul aussi formidable que pourrait « l'être une machine à calculer pour un écolier euro- « péen. Ils sont perdus quand il faut dépasser cinq,

(1) Galton, *Tropical South Africa*, p. 132.

« car ils n'ont plus alors de main libre pour saisir « les unités. Cependant ils perdent rarement un bœuf; « ils s'aperçoivent de la perte de l'un de ces animaux, « non pas parce que le troupeau a diminué en nom- « bre, mais parce qu'il leur manque une figure de « connaissance. Quand on leur achète des moutons, « ils vendent chacun d'eux séparément. Ainsi, suppo- « sons que deux rouleaux de tabac soient le prix d'un « mouton, ce serait fort embarrasser un Dammara « que de prendre deux moutons et de lui donner « quatre rouleaux. Je l'ai fait un jour; l'homme mit de « côté deux des rouleaux et regarda un des moutons. « Convaincu que l'un des deux était payé, il vit, à sa « grande surprise, qu'il lui restait exactement deux « rouleaux dans la main, prix du second mouton; « mais alors le doute lui vint, la transaction lui sem- « blait trop simple pour qu'elle fût correcte, et il re- « prit les deux premiers rouleaux; il se trouva enfin « tellement embarrassé, regardant tantôt les mou- « tons, tantôt les rouleaux, qu'il rompit le marché et « qu'il ne voulut le conclure que quand je lui mis « deux rouleaux dans la main et emmenai un mouton, « puis, je lui donnai les deux autres rouleaux et em- « menai le second mouton. Quand un Dammara pense « aux nombres, son esprit est trop occupé pour qu'il « puisse en même temps songer à la quantité; ainsi « on achète un bœuf, dont le prix est de dix rouleaux « de tabac; le vendeur étend ses larges mains par « terre et on place un rouleau sur chaque doigt. Il « rassemble le tabac, la masse qu'il forme lui plaît et « le marché est conclu. Supposez que vous vouliez

« acheter un second bœuf; on procède à la même « opération, mais, cette fois, vous ne mettez que des « demi-rouleaux au lieu de rouleaux sur ses doigts; « l'homme est également satisfait, quelquefois cepen- « dant il finit par s'en apercevoir et s'en plaint le « lendemain.

« Un jour que j'examinais près de moi un Dam- « mara absolument perdu dans ses calculs, je vis à « mon autre côté ma chienne Dinah également em- « barrassée. Elle examinait attentivement une demi- « douzaine de petits chiens qu'elle venait de mettre « bas et qui lui avaient été enlevés deux ou trois fois; « son anxiété était excessive, car elle essayait de se « rendre compte si tous étaient présents ou s'il en « manquait encore. Elle était là, inquiète, les couvant « du regard, sans pouvoir arriver à une solution; évi- « demment elle voulait compter, mais le chiffre était « trop élevé pour son intelligence. Or, considérant « chien et Dammara, je dois dire que la comparai- « son faisait peu d'honneur à l'homme. »

Dans le monde entier on se sert des doigts pour compter, et, bien que les termes numériques de la plupart des races soient si défigurés par l'usage qu'on ne puisse plus reconnaître leur signification originelle, beaucoup de tribus sauvages emploient pour noms de nombres les expressions dont ils se servent pour compter sur leurs doigts.

Je viens d'en donner un premier exemple. Au Labrador « Tallek, » main, signifie aussi « cinq », et le terme employé pour vingt signifie l'ensemble des mains et des pieds.

Les Esquimaux du Groënland (1) pour exprimer vingt disent « un homme », c'est-à-dire autant de doigts « de mains et de pieds que possède un homme ; puis, « à ce nombre rond ils ajoutent autant de doigts qu'il « est nécessaire. Pour exprimer cent, ils disent « cinq hommes ». Mais la plupart d'entre eux ne sont « pas si profonds arithméticiens, aussi quand le nom- « bre est supérieur à vingt, disent-ils qu'il est innom- « brable. »

M. Sproat (2) dit, en parlant des Ahts : « Il est à re- « marquer que le mot qu'ils emploient pour exprimer « un » se retrouve dans les mots signifiant « six » et « neuf, » et le mot « deux » dans « sept » et « huit. » « Les Indiens Ahts comptent sur leurs doigts. Sauf « quand le contact avec la civilisation leur a fait faire « quelques progrès, ils comptent toujours en levant « les mains, la paume en l'air, et les doigts étendus ; « ils ploient chaque doigt à mesure qu'il a servi pour « l'énumération. Ils commencent par le petit doigt. « Ce petit doigt signifie donc « un ». Or six est cinq, « c'est-à-dire une main entière, plus un. Il est donc « facile de comprendre pourquoi leur mot six ren- « ferme le mot « un ». Sept est cinq, une main entière, « plus deux, aussi leur mot sept renferme-t-il le mot « deux. Enfin, quand ils ont abaissé le huitième doigt, « l'aspect le plus remarquable de la main est que deux « doigts, le pouce et l'index, restent étendus. Or le terme « Aht » signifiant huit, renferme « atlah » signifiant

(1) Crantz, *Hist. of Greenland*, vol. I, p. 225.
(2) *Scenes and Studies of savage life*, p. 121

« deux. Je crois qu'en voici l'explication : « huit » est « dix ou deux mains entières moins deux. Quand ils « abaissent le neuvième doigt, le pouce seul reste « étendu. Le terme neuf comprend donc le mot « tsowwauk, » signifiant « un. » Neuf est dix, ou deux « mains entières, moins un. »

Les Indiens Zamuca et Muysca (1) ont un système de numération incommode, mais intéressant. Pour cinq ils disent : « main finie ». Pour six « un de l'au- « tre main », c'est-à-dire, prendre un doigt de l'autre main ; pour dix, « deux mains finies », ou quelquefois plus simplement « quicha », c'est-à-dire « pied ». Onze se dit pied-un ; douze, pied-deux ; treize, pied-trois, et ainsi de suite ; vingt, « pieds finis », ou quelquefois « homme », parce qu'un homme a dix doigts aux mains et dix aux pieds, faisant en tout vingt.

Chez les Jaruroes le terme signifiant quarante est « noenipume », c'est-à-dire deux hommes, de « noeni », deux, et « canipune », hommes.

M. Brett (2), parlant des indigènes de la Guyane dit : « un autre point sur lequel s'accordent les diffé- « rentes tribus est leur méthode de numération. Les « quatre premiers nombres sont représentés par de « simples mots comme dans la table ci-dessus donnée. « Cinq se dit « une main », *abar-dakabo* en arawâk. « Puis vient une répétition de *abar-timen, biam ti-* « *men*, etc., jusqu'à neuf. *Biam-dakabo*, « mes deux « mains, » dix. De dix à vingt ils emploient les doigts

(1) Humboldt, *Personal researches*, vol. II, p. 117.
(2) Brett, *Indian Tribes of Guiana*, p. 417.

« de pied (*kuti* ou *okuti*), *abar-kuti-bana*, « onze », « *biam-kuti-bana*, « douze », etc. Pour vingt *abar-* « *loko*, un *loko*, ou homme. Puis ils comptent par « hommes ; ainsi, pour exprimer quarante-cinq il leur « faut dire : *biam-loko-abar-dakabo-tajeago*, « deux « hommes et une main de plus. » Pour les nom- « bres plus élevés ils se servent aujourd'hui de nos « termes *cent* et *mille* ». Chez les Caraïbes aussi le mot exprimant dix, « Chonnoucabo raim », signifie littéralement, les doigts des deux mains ; et le mot exprimant vingt, « Chonnougouci raim, » les doigts des mains et des pieds (1).

Les Coroados (2) ne comptent ordinairement que par les jointures des doigts et, par conséquent, jusqu'à trois seulement. Ils expriment par le mot « mony » tous les nombres plus élevés.

Selon Dobritzhoffer (3), « quand on questionne les « Guaranies sur un nombre supérieur à quatre, ils ré- « pliquent immédiatement « ndipapahabi », ou « ndipa « pahai », c'est-à-dire, « innombrable ». Les Abipones (4) « n'ont que trois mots pour exprimer les nombres : « *Iñitára*, un ; *Iñoaka*, deux ; *Iñoaka yekaini*, trois. « Ils emploient différents moyens pour exprimer les « autres nombres ; ainsi, *geyenk ñatè*, les doigts d'un « ému, signifie quatre, l'ému a en effet quatre doigts ; « *neènhalek*, magnifique fourrure tachetée de cinq « couleurs différentes, signifie cinq. *Hanámbegem*, « les doigts d'une main, signifie cinq ; *lanám rihe-*

(1) Tertre, *History of the Caribby Islands*.
(2) Spix and Martius, *Travels in Brazil*, vol. II, p. 255.
(3) *History of the Abipones*, vol. II, p. 171.
(4) *Loc. cit.*, p. 169.

ugem, les doigts des deux mains, dix ; *lanám rihe-*
« *gem, cat gracherhaka anamichirihegem*, les doigts
« des deux mains et des deux pieds, vingt. »

Chez les Malais et dans toute la Polynésie, le mot signifiant cinq est « ima, lima » ou « rima ». A Bali, « lima » signifie aussi une main; il en est de même dans les langues bugis, mandhar et endé; dans le dialecte makasar c'est « liman » ; dans le sasak, c'est « ima » ; dans le bima, c'est « rima » ; dans le sembawa, c'est « limang » (1).

Dans le langage mpongwe (2) « tyani » ou « tani » signifie, cinq, « ntyame, » main. Les Cafres Koussas emploient peu les nombres. Lichtenstein n'a jamais pu arriver à savoir le terme signifiant huit; bieu peu savent compter au delà de dix, et la plupart ne savent pas compter du tout. Cependant si une seule bête manque à un troupeau de plusieurs centaines de têtes, ils s'en aperçoivent immédiatement (3). Mais, comme l'explique M. Galton, c'est simplement parce qu'ils remarquent l'absence d'une figure de connaissance. Chez les Zulu « talitisupa », six, signifie littéralement « prendre le pouce », c'est-à-dire, après avoir employé les doigts d'une main, prendre le pouce de l'autre main. « Les Beetjuans, dit Lichtenstein « (4), expriment ordinairement les nombres en levant « les doigts sans prononcer une parole ; aussi beau-

(1) Raffle, *History of Java*, Appendice F.
(2) *Grammar of the mpongwe language*, New-York, wSno-den and Prall, 1847.
(3) Lichtenstein, vol. I, p. 280. Voir aussi Appendice.
(4) *Loc. cit.*, vol. II, Appendice.

« coup d'entre eux ne connaissent pas les noms de « nombre et se contentent du signe. J'éprouvai donc « la plus grande difficulté à connaître les termes « qu'ils emploient, et je ne pus arriver à aucune dé- « nomination pour les termes cinq et neuf. Les plus « savants d'entre eux ne savent pas compter au delà « de dix, et je n'ai même pas pu savoir quels signes « ils emploient pour exprimer des nombres plus « élevés. »

Dans nos langues mêmes, le mot « cinq » a une origine semblable, puisqu'il vient du grec πεντε, qui, à son tour, vient évidemment du persan «pendji»; or, en persan, comme Humboldt (1) l'a fait remarquer, « pentcha » signifie « une main. »

De là sans doute l'emploi général du système décimal en arithmétique; système qui n'offre aucun avantage particulier; huit ou douze auraient même, sous quelques rapports, été plus commodes; huit, parce qu'il est divisible par deux; douze, parce qu'il est divisible par six, quatre, trois et deux. Mais on a naturellement choisi dix, parce que nous avons dix doigts.

Ces exemples me paraissent fort instructifs; nous remontons pour ainsi dire à la formation des nombres; nous comprenons la vraie raison du système décimal de notation ; et nous acquérons la preuve bien triste, mais aussi bien intéressante, de l'engourdissement des facultés chez les races humaines inférieures.

(1) *Personal Researches*, London, 1814, vol. II, p. 116.

CHAPITRE X.

LOIS.

Nous avons déjà discuté les coutumes et les lois des races inférieures quant à ce qui concerne la religion et la famille. Il y a cependant quelques autres points qui doivent arrêter notre attention. Le progrès et le développement de la loi constituent, en effet, un des côtés les plus intéressants et les plus importants de l'histoire de l'humanité. Qu'importe, comme le dit si bien Goguet (1), « de savoir le nombre des dynasties « et le nom des souverains qui les composaient ; mais « il est essentiel de connaître les lois, les arts, les scien- « ces et les usages d'une nation que toute l'antiquité « a regardée comme un modèle de sagesse et de vertu. « Voilà les objets que je me suis proposés, et que je vais « traiter avec le plus d'exactitude qu'il me sera pos- « sible. » Il est cependant impossible de comprendre parfaitement les lois des peuples avancés en civilisation, si on ne commence par étudier les coutumes

(1) *De l'origine des lois, des arts et des sciences*, vol. I, p. 45.

des peuples sauvages, coutumes qui ont engendré ces lois et ont toujours exercé sur elles une profonde influence.

Il est donc fort à regretter que les lois et les coutumes des races sauvages nous soient si peu connues.

A l'époque où Goguet a publié son célèbre ouvrage, ces connaissances étaient encore plus imparfaites qu'elles ne le sont aujourd'hui.

J'ai lieu de m'étonner cependant que Goguet, avec les preuves qu'il possédait déjà, lui qui, un des premiers, a compris et fait remarquer combien l'état actuel des sauvages modernes explique la condition sociale de nos premiers ancêtres (1), ait regardé le gouvernement monarchique comme le plus anciennement et le plus généralement établi (2). « C'est sans contredit, « dit-il, le plus anciennement et le plus universelle- « ment établi. »

S'il avait pesé avec plus de soin les preuves que lui fournissaient les sauvages modernes, ses opinions se fussent probablement modifiées sur quelques autres points. Il dit, par exemple (3), « qu'il n'est pas diffi-

(1) Goguet remarque que quelques peuples, ignorant encore l'art d'écrire « pour constater leurs ventes, leurs achats, leurs emprunts, etc. emploient certains morceaux de bois entaillés diversement. On les coupe en deux; le créancier en garde une moitié, et le débiteur retient l'autre. Quand la dette ou la promesse est acquittée, chacun remet le morceau qu'il avait par devers lui. » (P. 26.) Cette méthode de tenir les comptes n'appartient pas aux sauvages seuls. Le gouvernement anglais la pratiquait encore au commencement du siècle actuel, et j'ai en ma possession un reçu semblable donné par le gouvernement anglais à la Compagnie des Indes orientales, en 1770, et conservé au siége de la Compagnie jusque tout récemment. Ce reçu est de 24 000 livres sterling, représentées par vingt-quatre traits égaux sur une règle de bois.

(2) *Loc. cit.*, vol. I, p. 9.

(3) *Loc. cit.*, p. 10.

« cile de faire sentir par quelles raisons le gouverne-
« ment monarchique est le premier dont l'idée a dû
« se présenter. Il était plus aisé aux peuples, lorsqu'ils
« ont pensé à établir l'ordre dans la société, de se ras-
« sembler sous un seul chef, que sous plusieurs : la
« royauté est d'ailleurs une image de l'autorité que
« les pères avaient originairement sur leurs enfants ;
« ils étaient dans ces premiers temps les chefs et les
« législateurs de leur famille. »

Nous avons, au contraire, prouvé dans les premiers chapitres de cet ouvrage que la famille, chez les races inférieures, est loin d'être aussi parfaitement organisée.

Sir G. Grey (1) dit, avec beaucoup de vérité, en parlant des Australiens : « Les lois de ces peuples ne
« peuvent convenir au gouvernement d'une seule
« famille isolée, la plupart d'entre elles ne s'adaptant
« qu'au gouvernement d'un assemblage de familles ;
« elles ne proviennent donc pas de règles imposées
« par le père à ses enfants ; elles ne proviennent pas
« non plus de règles données par une assemblée de
« pères à leurs enfants, car il y a ceci de remarquable
« dans ces lois, que quelques-unes d'entre elles ont
« une nature telle qu'elles obligent ceux qui y sont
« soumis à rester à l'état barbare. »

Goguet (2), de son côté, soutient que « les lois du
« mariage ont mis un frein à une passion qui n'en
« voudrait reconnaître aucun. Elles ont fait plus : en
« déterminant les degrés de consanguinité qui rendent

(1) Grey, *Australia*, vol. II, p. 222.
(2) *Loc. cit.*, p. 20.

« les alliances illégitimes, elles ont appris aux hommes « à connaître et à respecter les droits de la nature. » Or, cela s'éloigne beaucoup de la vraie nature des choses. J'ai déjà fait observer (p. 4) que M. Maine lui-même aurait, sans aucun doute, modifié bien des opinions, qu'il exprime dans son excellent ouvrage (1), s'il avait tenu un plus grand compte des mœurs, des coutumes et des lois des sauvages. Car, bien que le progrès et le développement des lois appartiennent pour la plupart à un état social plus avancé que celui que nous décrivons dans cet ouvrage, il n'en est pas moins vrai que, sous certains rapports, les races les plus sauvages possèdent des lois.

Ceux qui ont peu étudié ce sujet se figurent que le sauvage a, tout au moins, cet avantage sur l'homme civilisé, qu'il jouit d'une liberté personnelle beaucoup plus grande que celle qui est compatible avec notre état de civilisation.

C'est là une profonde erreur. Le sauvage n'est libre nulle part. Dans le monde entier, la vie quotidienne du sauvage est réglée par une quantité de coutumes (aussi impérieuses que des lois) compliquées et souvent fort incommodes, de défenses et de priviléges absurdes; les défenses s'appliquent en général aux femmes, les priviléges sont l'apanage de l'homme. De nombreux règlements, fort sévères, quoiqu'ils ne soient pas écrits, compassent tous les actes de leur vie. Ainsi, M. Lang (2) nous dit, en parlant des Aus-

(1) *Ancient law.*
(2) *Aborigenes of Australia*, p. 7; Eyre, *loc. cit.*, vol. II, p. 385. Voir les notes.

traliens : « Au lieu de jouir d'une liberté personnelle « complète, comme on pourrait le croire au premier « abord, ils se laissent mener par un code de règle- « ments et de coutumes, qui constitue une des tyran- « nies les plus épouvantables qui ait jamais peut-être « existé sur terre, car il place non-seulement la vo- « lonté, mais les biens et la vie du plus faible à la dis- « position du plus fort. Le but de ce système est de « donner tout aux puissants et aux vieillards, au « détriment des faibles et des jeunes gens et particuliè- « rement des femmes. De par leurs coutumes, les meil- « leurs aliments, les meilleurs morceaux, les meil- « leurs animaux, etc., sont interdits aux femmes et « aux jeunes gens, et réservés aux vieillards. Les « femmes appartiennent presque de droit aux vieil- « lards et aux puissants, qui ont de quatre à sept « femmes, tandis que les jeunes gens n'en ont pas une « seule, à moins qu'ils n'aient des sœurs à donner en « échange, et qu'ils soient assez forts et assez coura- « geux pour ne pas se les laisser enlever pour « rien. »

« Croire, dit Sir G. Grey (1), qu'un homme à l'état « sauvage jouit de la liberté de pensée ou d'action, « est une grave erreur. »

A Taïti (2), « les hommes ont le droit de manger « du porc et de la volaille, toutes espèces de poissons, « des noix de cocos, du plantain, et enfin tout ce « qu'on présente en offrandes aux dieux, aliments « qu'il est défendu aux femmes de toucher sous

(1) *Polynesian Researches*, vol. I, p. 222.
(2) *Trans. Ethn. Loc.*, 1870, p. 367.

« peine de mort, car on suppose que leur attouche-
« ment les souillerait. Les feux sur lesquels les hommes
« font cuire leurs aliments sont sacrés aussi, et les
« femmes ne peuvent s'en servir. Il en est de même
« des paniers dans lesquels les hommes mettent leurs
« provisions, de la maison dans laquelle ils prennent
« leurs repas; tous ces objets sont interdits aux
« femmes sous peine de mort; aussi les femmes font-
« elles cuire leurs grossiers aliments sur des feux
« séparés, et les mangent dans de petites huttes
« élevées dans ce but. » « On se tromperait fort,
« dit l'évêque de Wellington, si on croyait que les
« indigènes de la Nouvelle-Zélande n'ont ni coutumes
« ni lois. Ils sont et ont toujours été les esclaves de la
« loi, des coutumes et des précédents. »

Si les sauvages ne font aucune attention à des actes que nous qualifions de criminels, ils en défendent strictement d'autres, auxquels nous ne penserions même pas.

Les indigènes de la Russie américaine, près du fleuve Yukon, « ont certaines superstitions par rap-
« port aux ossements des animaux, qu'ils ne veulent
« ni jeter dans le feu, ni donner aux chiens; ils les
« conservent dans leurs maisons. Quand ils virent que
« nous n'y faisions aucune attention, ils nous dirent
« que cela les empêcherait d'être heureux à la chasse.
« Ils ne jettent pas non plus les cheveux ou les mor-
« ceaux d'ongles qu'ils se sont coupés, ils en font de
« petits paquets qu'ils suspendent ordinairement aux
« arbres (1). »

(1) Whymper, *Trans. Ethn. Loc.*, vol. VII, p. 174.

Il est défendu, chez les Mongols (1), de toucher le feu, ou de prendre de la viande dans la marmite avec un couteau, de fendre du bois avec une hache près du foyer, car ils s'imaginent que ces actes détruisent le pouvoir du feu. Il est défendu aussi de s'appuyer sur un fouet ou de toucher des flèches avec un fouet; de tuer les jeunes oiseaux; de renverser de la liqueur sur le sol; de frapper un cheval avec une bride; de briser un os avec un autre os. M. Tylor (2) a fait remarquer que des défenses analogues existent en Amérique.

Quelques coutumes sauvages sont fort sensées. Ainsi, Tanner constate que les Indiens Algonquins, pendant une expédition, ne doivent pas s'asseoir sur la terre nue, il faut au moins qu'il y ait du gazon ou des feuilles. Ils doivent, s'il est possible, éviter de se mouiller les pieds; mais, s'ils sont forcés de traverser un marais ou une rivière, ils doivent s'arranger de façon à ne pas mouiller leurs vêtements, et s'essuyer les jambes avec du gazon, quand ils sortent de l'eau (3). Les raisons qui ont donné naissance à d'autres coutumes sont moins évidentes. Ainsi, les petites tasses qui leur servent pour boire portent une marque au milieu; à l'aller, ils doivent boire d'un côté, et de l'autre au retour, et, enfin, quand ils sont rentrés chez eux, ils doivent jeter ces tasses ou les suspendre à un arbre.

Les tribus qui vivent du produit de leur chasse ont

(1) Astley, *Collection of voyages*, vol. IV, p. 548.
(2) *Early History of man*, p. 136.
(3) Tanner, *Narrative*, p. 123.

ordinairement des règles bien comprises par rapport au gibier. Ainsi, chez les Groënlandais, si un veau marin, frappé par le javelot d'un chasseur, vient à s'échapper, puis, qu'il soit tué ensuite par un autre chasseur, il appartient à celui qui l'a frappé le premier. Mais, si le veau marin est frappé d'un harpon armé d'une vessie, et que la corde du harpon se casse, le chasseur perd tous ses droits. Si un individu trouve un veau marin mort après avoir été frappé d'un harpon, il garde le veau, mais doit rendre le harpon. Si, à la chasse aux rennes, plusieurs chasseurs frappent l'animal en même temps, il appartient à celui dont la flèche a pénétré le plus près du cœur. Les flèches, portant toujours la marque de leur propriétaire, aucune contestation ne peut s'élever; les querelles sont fréquentes, au contraire, depuis l'introduction des armes à feu. Tout homme qui trouve une pièce de bois flotté, et une pièce de bois représente une grande valeur dans l'extrême Nord, peut se l'approprier en plaçant une pierre dessus, signe de prise de possession. Aucun autre Groënlandais n'y touchera alors.

Les salutations, les cérémonies, les traités et les contrats des sauvages, loin d'être dépourvus de formalités, se caractérisent, au contraire, par la qualité opposée.

En Australie, selon Eyre, « les rapports des indi-« gènes appartenant à différentes tribus, sont extrê-« mement pointilleux (1). »

Mariner nous fait une longue description des céré-

(1) *Discoveries in Australia*, vol. II, p. 214.

monies que pratiquent les Tongans et du respect qu'ils ont pour les hommes occupant un rang quelconque (1).

Le roi n'occupe pas la position la plus élevée. Le Tooitonga, le Veachi et plusieurs autres chefs sont au-dessus de lui. Le nom de Tooitonga signifie, d'ailleurs, roi de Tonga; mais cet office est devenu purement religieux; on regarde le Tooitonga comme le descendant des dieux, sinon comme dieu lui-même. Il est si sacré que lui seul a le droit de se servir de certains mots.

Au-dessous du Tooitonga et du Veachi viennent les prêtres, puis la société civile divisée en cinq classes : le roi, les nobles, les Matabooles, les Mooas et les Tooas. Chez les nobles, l'enfant hérite du rang de sa mère, mais, chez les Matabooles, le fils aîné hérite (2).

Il est curieux qu'à Tonga, et dans quelques autres pays, on parle à la troisième personne comme signe de respect. « Ainsi, quand le roi de Tonga adresse la « parole au Tooitonga, il lui dit : « Ho egi Tooitonga, » « littéralement : ton seigneur Tonga ; dans cette « phrase, le pronom possessif « ton » ou « votre » est « employé au lieu de « mon » ; ou si on traduit egi « par seigneurie, cette forme se rapproche de la nôtre, « Votre Seigneurie, Votre Grâce, Votre Majesté. » « Le titre « ho egi » ne s'emploie jamais que pour « adresser la parole à un chef supérieur, en parlant « d'un dieu, ou dans les discours publics. *Ho egi !*

(1) *Tonga islands*, vol. II, p. 185, 99, 207.
(2) *Loc. cit.*, vol. II, p. 79.

« signifie aussi chefs, comme, par exemple, au com-
« mencement du discours de Finow (1). »

Les Egbas, race nègre de l'Afrique occidentale, qui, dit Burton (2), « sont fort bavards et ont beaucoup « de temps à perdre, ont inventé toute une série de « salutations et de réponses applicables à toutes les « occasions possibles. Par exemple : « Oji re », vous « êtes-vous réveillé en bonne santé? « Akwaro », bon « matin! « Akuasan », bon jour! « Akwale », bon « soir! « Akware » s'adresse à quelqu'un qui est fa- « tigué; « Akushe », à quelqu'un au travail; « Akurin» « (de « rin », marcher) à un voyageur; « Akule », à « quelqu'un dans la maison; « Akwatijo », après une « longue absence; « Akwalejo », à un étranger; « Aku- « rajo », à quelqu'un dans la peine; « Akujiko », à « quelqu'un assis; « Akudaro », à quelqu'un debout; « Akuta », à un marchand; « Wolebe » (sois pru- « dent), à quelqu'un que l'on rencontre, et ainsi de « suite. Le servile *shashtanga*, ou prostration des « Indous, est aussi la coutume universelle. On accom- « plit cette cérémonie de différentes façons; le plus « ordinairement après avoir déposé à terre le far- « deau que l'on porte et avoir frappé deux ou trois « fois dans ses mains, on se met à quatre pattes, on « touche alors le sol avec le ventre et la poitrine, le « front et les deux côtés de la figure successivement; « on embrasse la terre, on se relève à demi, on se « passe l'avant-bras droit sur l'avant-bras gauche et « *vice versa*, et enfin, après avoir embrassé une fois

(1) Mariner, vol. II, p. 142.
(2) Burton, *Abbeokuta*, vol. I, p. 113.

« encore la mère Hertha, on se relève. L'inférieur « se prosterne devant le supérieur, le fils devant sa « mère, le frère cadet devant le frère aîné, et j'ai « moi-même été obligé de corriger un gamin mu- « sulman, qui me servait de domestique, en essayant « de lui faire comprendre que l'homme ne doit se « prosterner que devant son créateur. Ces salutations « se font ordinairement une fois par jour, quand on « se rencontre pour la première fois, mais les ren- « contres sont si nombreuses que, dans les villes, un « homme passe à cette occupation au moins une heure « sur vingt-quatre. Les égaux s'agenouillent l'un de- « vant l'autre et font claquer leurs doigts à la façon « particulière à l'Afrique occidentale, façon qui sem- « ble différer dans chaque tribu. »

A Taïti (1) existe une singulière coutume religieuse : « Quelque considérables, quelque coûteux « que soient les sacrifices offerts, quelque près de sa « conclusion qu'en soit arrivé la longue cérémonie, si « le prêtre omet un mot dans les prières, s'il en dé- « place un, ou même si son attention détournée un « instant le fait s'interrompre, tout ce qui a été fait « jusque-là ne sert plus de rien, il faut préparer d'au- « tres victimes et recommencer toutes les prières. »

A Viti (2) « les affaires publiques se traitent avec « une formalité fastidieuse. On observe strictement les « vieilles formes et on s'oppose à toute innovation. « On bat fréquemment des mains en mesure, on fait « entendre de légères exclamations. On n'échange

(1) Ellis, *Polynesian Researches*, vol. II, p. 157.
(2) Williams, *Fiji and the Fijians*, vol. I, p. 28.

« jamais des dents de baleine ou toute autre chose « sans employer la forme suivante ou quelque autre « analogue : « A! woi! woi! woi! A! woi! woi! woi! « A tabua levu! woi! woi! A mudua, mudua, mudua! » « Puis un claquement de mains. Un peu de réflexion « fera comprendre que cela est tout naturel. En l'ab- « sence de tout document écrit, la preuve d'un contrat « dépend nécessairement du témoignage des témoins, « il est donc indispensable d'éviter toute hâte, ce qui « tendrait à le faire oublier, et de fixer autant que possi- « ble la cérémonie dans le souvenir des spectateurs. »

Passons à la question de la propriété. « La pre- « mière loi qu'on aura établie, dit Goguet (1), aura « été pour assigner et assurer à chaque habitant une « certaine quantité de terrain. Dans les temps où le « labourage n'était point encore connu, les terres « étaient en commun. Il n'y avait ni bornes ni limites « qui en réglassent le partage, chacun prenait sa sub- « sistance où il jugeait à propos. On abandonnait, on « reprenait successivement les mêmes cantons, sui- « vant qu'ils étaient plus ou moins épuisés : cette « manière de vivre n'a plus été praticable quand « l'agriculture a été introduite. Il fallut alors distin- « guer les possessions et prendre les mesures néces- « saires pour faire jouir chaque citoyen du fruit de « ses travaux. Il était dans l'ordre que celui qui avait « semé du grain fût sûr de le recueillir, et ne vît pas « les autres profiter des peines et des soins qu'il s'était « donnés. De là sont émanées les lois sur la propriété

(1) *Loc. cit.*

« des terres, sur la manière de les partager et d'en « jouir. »

Beaucoup d'autres écrivains se sont placés au même point de vue. Il ne paraît pas cependant que la propriété foncière implique nécessairement l'agriculture ou en soit même la conséquence. Cette propriété, au contraire, existe dans les communautés vivant du produit de leur chasse. Pendant cette période, il est vrai, la propriété foncière n'est pas individuelle, elle reste indivise dans la tribu. Les Indiens de l'Amérique du Nord, en règle générale, ne possèdent pas de terres à titre individuel. Il peut donc, au premier abord, paraître remarquable que chez les Australiens (1), qui sont beaucoup moins avancés, socialement parlant, « chaque individu mâle « possède une terre dont il peut toujours indiquer les « limites exactes. Le père subdivise, de son vivant, ses « propriétés, entre ses fils, et elles ne changent guère « de main que par héritage. Un homme peut cepen- « dant vendre ou échanger ses terres; la femme n'hé- « rite jamais et le droit d'aînesse, parmi les fils, est in- « connu. » Plus encore, il se trouve quelques terrains particulièrement riches en gomme, etc., sur lesquels, à l'époque de la récolte, de nombreuses familles ont le droit de se rendre, bien qu'il leur soit défendu d'y venir en tout autre temps (2). Quelques tribus australiennes réclament même l'eau des rivières comme leur propriété. Le braconnage en Australie est puni de mort (3).

(1) Eyre, *Discoveries in Australia*, vol. II, p. 297. Voir aussi Lang, cité par Grey, *Australia*.

(2) Grey, *loc. cit.*, vol. II, p. 298.

(3) *Loc. cit.*, p. 236.

La raison de ces différences est, je crois, que les Peaux-Rouges chassent principalement le gros gibier, tandis que les Australiens se nourrissent d'opossums, de reptiles, d'insectes, de racines, etc. Si donc le Peau-Rouge avait partagé la terre en lots individuels, il aurait été exposé à mourir de faim dans le voisinage de l'abondance, tandis que l'Australien trouve ordinairement des aliments suffisants dans sa propriété privée.

Dans la Polynésie (1), où l'agriculture avait fait de grands progrès, à Taïti, par exemple, « chaque partie « de terrain a son propriétaire particulier; les arbres « même ont quelquefois des propriétaires différents, « et il se trouve qu'un arbre appartient à un individu « et le champ dans lequel il pousse à un autre. »

Même chez un peuple adonné à l'agriculture, la propriété foncière *individuelle* ne constitue pas une condition essentielle. Nous en pourrions citer de nombreux exemples. Dans les « Mirs » ou villages russes, les effets mobiliers seuls étaient propriété individuelle, la terre était en commun (2).

Dans d'autres parties de la Russie, « après l'expira- « tion d'un temps donné, temps qui varie selon les « localités, la propriété individuelle s'éteint, les terres « retournent toutes à la masse et sont distribuées à « nouveau entre toutes les familles composant le vil- « lage, au prorata du nombre des individus qui les « composent. Cette répartition une fois faite, les droits « des familles et des individus règnent de nouveau

(1) Ellis, *loc. cit.*, vol. II, p. 362. Dieffenbach, vol. II, p. 114.
(2) Faucher, *Systems of land tenure*, p. 362 *et seq.*

« souverainement jusqu'à ce que le moment d'une « nouvelle répartition se présente (1). »

Un des premiers principes posés par les lois slaves était que la propriété des familles devait rester indivise à perpétuité. Aujourd'hui même, dans certaines parties de la Servie, de la Croatie et de la Slavonie autrichienne, les villageois cultivent la terre en commun et partagent annuellement les produits.

Selon Diodore de Sicile, les Celtibériens se partageaient annuellement les terres; les produits étaient emmagasinés et distribués de temps en temps aux nécessiteux (2).

Dans la Nouvelle-Zélande (3) il y a trois sortes de propriétaires fonciers : la tribu, la famille et l'individu. Les droits communs d'une tribu étaient souvent fort étendus et se compliquaient de droits conjugaux. Dès la naissance des enfants, ceux-ci avaient droit à une part des propriétés appartenant à la famille.

Il ne s'ensuit pas, cependant, comme une déduction naturelle, que la propriété foncière implique le droit de vendre. « Nous oublions trop facilement, « dit Campbell (4), que la propriété foncière telle que « nous la comprenons, c'est-à-dire que la terre de- « vienne une marchandise dont nous avons la pro- « priété absolue, que nous pouvons vendre et ache- « ter comme toute autre espèce de marchandise, « n'est pas une institution ancienne, mais un progrès « moderne auquel on n'est arrivé que dans quelques

(1) Maine, *Ancient Law*, p. 267.
(2) Lord Kames, *History of man*, vol. I, p. 93.
(3) Taylor *New Zealand and its inhabitants*, p. 384.
(4) *Systems of land tenure*, p. 151

« pays très-civilisés. » « On peut dire, ajoute-« t-il (1), qu'avant l'établissement de notre domina-« tion dans l'Inde, la propriété foncière, dans tout cet « immense empire, n'impliquait pas le droit de vendre, « et que certaines classes de terres seulement pou-« vaient s'aliéner par l'hypothèque. La saisie et la « vente des terres pour acquitter une dette particu-« lière y étaient absolument inconnues, une idée sem-« blable ne pouvant entrer dans l'imagination des « indigènes. »

La possession de la terre implique encore bien moins le pouvoir d'en disposer par testament. D'ailleurs le droit de tester est d'invention comparativement toute moderne.

J'ai déjà cité (p. 394) l'état d'anarchie absolue qui règne, dans certaines parties de l'Afrique, entre la mort d'un chef suprême et l'élection de son successeur.

Anciennement, à la mort d'un Groënlandais, s'il n'avait pas d'enfants arrivés à l'âge d'hommes, on considérait que ses biens n'avaient plus de propriétaire, et chacun prenait ce qu'il voulait, ou tout au moins, ce qu'il pouvait, sans faire la moindre attention à la malheureuse veuve et à ses enfants (2).

Un des chapitres les plus intéressants de l'ouvrage de M. Maine est celui où il retrace l'histoire du droit de tester. Il fait remarquer que l'essence d'un testament, comme nous le comprenons actuellement, est : 1° qu'il soit exécuté à la mort du testateur; 2° qu'il

(1) *Ibid.*, p. 171.
(2) Crantz, *History of Greenland*, vol. I, p. 192.

reste secret; 3° qu'il soit révocable. Cependant les testaments n'acquirent ces caractères dans le droit romain que fort lentement et dans les premiers âges de la civilisation les testaments étaient absolument inconnus.

Solon introduisit à Athènes le droit de tester, mais dans le cas seul où une personne mourait sans enfants. Les barbares qui habitaient les pays au nord de l'empire romain, dit Maine (1), « ignoraient absolument « ce qu'était un testament. Les meilleures autorités « sont toutes d'accord pour affirmer qu'on n'en trouve « pas de traces dans ces parties de leurs codes écrits, « qui comprennent les coutumes pratiquées par eux « dans leur pays originaire et dans leurs établissements « subséquents sur les frontières de l'empire romain. »

Plus loin, quand il étudie les anciennes lois des Germains, il ajoute : « une chose est tout au moins « certaine, c'est que leurs codes anciens ne contiennent « aucune allusion au droit de tester (2). »

Les Hindous ne connaissaient pas non plus les testaments (3).

Il est donc fort remarquable qu'en Australie « un « père divise ses terres de son vivant, attribuant à « chacun de ses fils la partie qui lui appartient: aussi, « dès l'âge de quatorze ou quinze ans, ces derniers « peuvent-ils indiquer les propriétés dont ils hérite- « ront. Si les enfants mâles d'une famille disparais-

(1) *Loc. cit.*, p. 172.
(2) *Loc. cit.*, p. 196.
(3) Maine, *Ancient Law*, p. 193. Campbell, *Systems of land tenure*, p. 177.

« sent, les enfants mâles des filles héritent des terres « de leur grand-père (1). »

A Tahiti le droit de tester existait dans toute sa force (2) (au cas où il n'y avait pas d'enfants, je présume) « non-seulement pour les propriétés foncières, « mais pour toutes espèces de propriétés. Ne connais- « sant pas les lettres, ils ne pouvaient laisser de testa- « ment écrit; aussi, quand ils étaient malades, rassem- « blaient-ils souvent autour d'eux les membres de leur « famille, ou leurs amis, et leur donnaient leurs ordres « pour la distribution de leurs effets après leur mort. « On considérait ces ordres comme une espèce de de- « voir sacré qu'on exécutait ordinairement avec fidé- « lité. »

C'est aux Romains, cependant, que nous devons le testament moderne. Dans le principe, les testaments romains eux-mêmes, si on peut les appeler ainsi, n'étaient ni secrets, ni révocables. Au contraire, on les faisait en public, devant cinq témoins au moins, ils devaient s'exécuter immédiatement et étaient irrévocables. De là probablement la coutume de les faire seulement au moment de la mort.

Il est probable que le droit de tester n'appartenait qu'à ceux qui n'avaient pas d'héritiers naturels; à Athènes, tout au moins, il en était ainsi. Le testament à Rome ne semble pas, d'ailleurs, avoir été employé dans le but de déshériter ou d'effectuer une distribution inégale des biens.

Dans ces circonstances, il semble étrange, au pre-

(1) Eyre, *Australia*, vol. II, p. 236.
(2) Ellis, *loc. cit.*, vol. II, p, 362.

mier abord, que les Romains aient regardé la perte du privilége de tester comme un grand malheur, et comme un souhait épouvantable qu'un homme mourût intestat. L'explication de ces idées me semble devoir résider dans les relations de famille. Les enfants étant considérés comme esclaves et, comme tels, ne pouvant posséder (1), le père devait naturellement désirer émanciper ses fils favoris; mais dès qu'ils étaient émancipés, ils cessaient d'appartenir à la famille et ne pouvaient, par conséquent, pas hériter comme héritiers naturels. A la mort d'un citoyen romain, en l'absence de testament, les biens passaient aux enfants non émancipés et, à leur défaut, au plus proche parent. Ainsi, le même sentiment qui portait un Romain à émanciper ses fils, le portait aussi à faire un testament, car s'il n'en faisait pas, l'émancipation entraînait la perte de l'héritage.

La modification essentielle du droit de tester à Rome semble avoir été accomplie à l'époque où on put tester en l'absence de l'héritier naturel. On ne sait pas exactement à quelle époque s'accomplit ce progrès, mais telle était la loi au temps de Gaius, qui vivait sous le règne des Antonins. A cette époque aussi les testaments étaient devenus révocables (2), et sous Adrien un testament devenait nul quand naissait un « posthumus suus » c'est-à-dire quand un enfant naissait après que le testament était fait (3).

En l'absence de testament, les intérêts des enfants se trouvaient garantis, dans quelques cas, par des cou-

(1) Maine, *Ancient law*, p. 180.
(2) Tomkin and Lemon, *Commentaris of Gaius*, com. II, sec. CXLIV.
(3) *Loc. cit.*, com. II, sec. CXLIII.

tumes analogues à celles que l'on trouve dans les villages ou « mirs » russes, les enfants acquérant dès leur naissance un droit à une part des biens communs. Des droits semblables n'existent pas seulement quand il s'agit de biens en commun. Dans quelques pays les enfants ont un droit inaliénable à une partie des biens de leur père. Dans ces pays, en l'absence d'enfants, le testament se remplace par l'adoption, dont j'ai déjà signalé l'importance, et qui est une des causes qui embrouille le plus les idées des sauvages sur les liens de parenté.

Chez les Indous « dès qu'un fils naît (1), il a droit à « une partie des propriétés de son père, et ce dernier « ne peut plus les aliéner sans reconnaître les droits « de copropriétaire de son fils. Quand le fils atteint sa « majorité, il peut quelquefois provoquer le partage « des biens, même contre la volonté de son père; et si « ce dernier y consent, un des fils peut provoquer le « partage, même contre l'avis de ses frères. En cas de « semblable partage, le père n'a aucun avantage sur « ses enfants, si ce n'est qu'il reçoit deux parts au lieu « d'une. La loi ancienne des tribus germaniques était « presque analogue. L'allod ou domaine de la famille « était la copropriété du père, et de ses fils. » Selon l'ancienne loi germanique, les enfants étaient aussi copropriétaires avec leur père, et le patrimoine de la famille ne pouvait être aliéné sans l'aveu de tous.

La coutume singulière de Taïti, où le roi abdiquait dès qu'il avait un fils, a probablement les mêmes

(1) Maine, *Ancient law*, p. 228.

idées pour origine ; dans la même île, les propriétaires fonciers, à la naissance d'un fils, perdaient la nue propriété de leurs immeubles et n'en avaient plus la jouissance (1).

Chez les Basutos, le droit d'aînesse règne dans toute sa force ; durant la vie même du père, le fils aîné exerce un pouvoir considérable et sur les biens et sur ses frères cadets (2).

Le même système, combiné à l'héritage par les femmes, existe aussi à Viti, où on le connaît sous le nom de Vasu. Ce mot signifie un neveu ou une nièce, « mais il devient un titre quand il est porté par un « mâle qui, dans quelques localités, a le droit extra- « ordinaire de prendre ce qui lui plaît des biens « de son oncle ou de ceux qui dépendent de son « oncle (3). » Cette coutume constitue une des parties les plus remarquables du despotisme vitien. « Quel- « que puissant que soit un chef, s'il a un neveu, il a « un maître ; » l'oncle oppose rarement une résistance, si faible qu'elle soit. Thakonauto en guerre avec son oncle, puisait ses munitions dans les magasins de son ennemi.

Il faut sans doute attribuer à des lois semblables la curieuse coutume qui veut que le père prenne le nom de son enfant. Ainsi, en Australie (4), quand le fils aîné d'un individu a reçu un nom, le père prend le nom de l'enfant, « Kadlitpinna, » le père de Kadli ;

(1) Ellis, *loc. cit.*, vol. II, p. 346, 347.
(2) Casalis, Basutos, p. 179.
(3) *Figi and the Fijians*, vol. I, p. 34.
(4) Eyre, *loc. cit.*, vol. II, p. 325.

« la mère s'appelle « Kadlingangki », ou mère de « Kadli, de « Ngangki », une femelle ou femme. Cette coutume semble très-générale dans tout le continent australien.

Nous retrouvons la même habitude en Amérique (1). Ainsi, « chez les Kutchin, le père prend le nom de son « fils ou de sa fille, le contraire en somme de ce qui « se passe chez nous. Le nom du père se forme en « ajoutant « tee » à la fin du nom du fils. Que-ech-et, » « par exemple, a un fils et le nomme « Sah-neu ». Le « père s'appelle désormais « Sah-neu-tee », et le nom « de Que-ech-et » disparaît. »

A Sumatra « le père (2), dans beaucoup de localités, et « particulièrement à Passummah, prend le nom de son « premier enfant, comme « Pa-Ladin » ou « Pa-Rin-du » « (pa pour « bapa », signifiant « le père de ») et perd « ainsi son propre nom. C'est là une singulière cou- « tume, moins conforme à l'ordre naturel, que celle « qui donne au fils le nom du père. Les femmes ne « changent jamais le nom qui leur a été donné à leur « naissance ; quelquefois, cependant, on leur donne, « par courtoisie, le nom de leur premier enfant, « ma « si ano », la mère d'un tel ; mais c'est plutôt une « forme polie qu'un nom. »

En règle générale, les biens passent au fils aîné, mais Duhalde constate que, chez les Tartares, le plus jeune fils hérite des biens paternels, parce que les fils aînés, à mesure qu'ils arrivent à l'âge d'homme, quittent la tente paternelle, emmenant avec eux les bes-

(1) *Smithsonian Report*, 1866, p. 326.
(2) Marsden, *History of Sumatra*, p. 286.

tiaux que leur père veut bien leur donner. Une coutume analogue existe chez les Mrus des collines d'Arrawak (1), et même dans quelques districts de l'Angleterre, sous le nom de Borough English (2).

Il y aussi quelques cas, comme, par exemple, chez les Indous, où le droit d'aînesse existe pour le pouvoir et le rang politique, mais non pas pour les biens.

Chez les races inférieures, les chefs s'occupent à peine des crimes, à moins qu'ils n'atteignent directement les intérêts de la tribu en général. Quant aux querelles particulières, chacun doit se protéger ou se venger comme il l'entend. « Le chef ou les magistrats, « dit Du Tertre (3), n'administrent pas la justice chez « les Caraïbes ; mais, de même que chez les Tapinam- « bous, celui qui se croit offensé obtient de son adver- « saire la satisfaction qui lui convient, selon que la « passion le conduit et que sa force le lui permet. Le « public ne s'occupe pas du châtiment des criminels, « et si, chez ces peuples, on se soumet à une offense « sans chercher à se venger, on est mis au ban de la « tribu comme un lâche et un homme sans honneur. »

Dans la Grèce ancienne, il n'y avait aucun officier public dont le devoir fût de poursuivre les criminels (4). Même en cas de meurtre, l'État ne prenait pas l'initiative ; on laissait ce soin à la famille de la victime, et on n'arrêtait l'accusé que quand il était reconnu cou-

(1) Lewin, *Hill Tracts of Chittagong*, p. 194.
(2) Wren Hoskyns, *Customs of land tenure*, p. 104.
(3) *History of the Caribby Islands*, p. 316. Labat fait aussi une remarque analogue, *Voyage aux îles d'Amérique*, vol. II, p. 83.
(4) Goguet, vol. II, p. 69.

pable. Aussi le criminel avait-il soin de fuir quand il voyait qu'il allait être condamné.

Chez les Indiens de l'Amérique du Nord (1), quand un homme est assassiné « la famille du décédé seule « a le droit de demander satisfaction ; elle s'as- « semble, discute et décide. Les chefs de la ville ou « de la tribu n'ont rien à voir ou à faire dans « cette affaire. » Il semble même que le seul objet de la loi, dans ces sortes de crimes, n'est pas tant de punir le criminel que de borner et de mitiger la vengeance de la famille de la victime.

La quotité de la vengeance légale, si on peut s'exprimer ainsi, est souvent l'objet de lois sévères, dans les pays mêmes où nous ne nous attendrions pas à les trouver. Ainsi, en Australie (2), « le criminel peut ra- « cheter son crime en se présentant et en permettant « à toute personne offensée de lui donner des coups de « lance dans certaines parties du corps, dans la cuisse, « dans le mollet ou sous le bras. La partie à percer « est indiquée pour chaque crime, et un indigène qui « a encouru ce châtiment présente souvent la jambe, « par exemple, à la personne qu'il a offensée pour re- « cevoir le coup de lance. » Le montant du châtiment est si strictement limité, que si, en infligeant la blessure, un homme, par inattention ou pour quelque autre cause, dépasse les limites prescrites, si, par exemple, il atteint l'artère, il devient à son tour passible du même châtiment.

Il me semble que ces faits jettent une grande lu-

(1) *Trans. Amer. antiq. soc.*, vol. I, p. 281.
(2) Sir G. Grey, *Australia*, vol. II, p. 243.

mière sur l'origine de l'idée de la propriété. La possession *de facto* ne comporte pas d'explication. Mais dès qu'on fait des lois pour régler le montant ou le mode de la vengeance ; dès que le chef pense qu'il est de son devoir et de sa dignité de juger les querelles, qu'il croit nuisibles aux intérêts généraux de la tribu, l'effet naturel doit être de développer l'idée de possession en celle de propriété.

Or, puisqu'à l'origine on ne regardait le crime que comme une affaire personnelle, n'intéressant que l'agresseur et la victime, et qui ne regardait en rien la société, tout crime, même le meurtre, pouvait se racheter par le payement d'une somme d'argent, suffisante pour satisfaire les représentants de l'homme assassiné. Ce payement était proportionné au mal fait et n'avait aucun rapport avec le crime considéré comme crime. Aussi, comme le tort causé était le même, que la mort fût le résultat d'un crime ou d'un accident, l'indemnité restait aussi la même. De là notre mot payer, qui vient du latin « pacare, » apaiser ou pacifier.

Les Romains, au contraire, basaient toute demande en compensation sur l'existence d'une « culpa » ; aussi établirent-ils en droit que là où il n'y a pas de « culpa » il ne peut y avoir d'action en réparation. Ceci conduisit à des conséquences fort incommodes. Ainsi comme Lord Kames (1) l'a fait remarquer : « Labeo « scribit, si cum vi ventorum navis impulsa esset in « funes anchorarum alterius, et nautæ funes præci-

(1) *History of man*, vol. IV, p. 34.

«dissent· si, nullo alio modo, nisi præcisis funibus, « explicare se potuit, nullam actionem dandam ; b. 29, « § 3, *ad leg. Aquil.* « Quod dicitur damnum injuria « datum Aquilia persequi, sic erit accipiendum, ut videa- « tur damnum injuria datum quod cum damno injuriam « attulerit, nisi magna vi cogente fuerit factum. Ut Cel- « sus scribit circa eum qui incendii arcendi gratia « vicinas ædes intercidit ; et sive pervenit ignis, sive « antea extinctus est, extimat legis Aquiliæ actionem « cessare. b. 49, § 1, eod. C'est-à-dire : Selon Labeo, si un vaisseau est poussé par la violence de la tempête au milieu des câbles qui retiennent les ancres d'un autre vaisseau, et que les matelots, n'ayant pas d'autre moyen de s'échapper, coupent les câbles, il n'y a pas lieu à une action. La loi Aquilienne ne s'applique qu'à des dommages entraînant avec eux l'idée de faute, à condition que cette faute ait été faite méchamment et sans nécessité. « Ainsi Celsus cite le cas d'une per- « sonne qui, pour arrêter le progrès d'un incendie, « démolit la maison de son voisin ; et soit que le feu « ait atteint cette maison, soit qu'il se soit éteint avant « de l'atteindre, la loi Aquilienne, pense-t-il, ne per- « met, ni dans l'un ni dans l'autre de ces cas, d'intenter « une action. »

Il paraîtrait cependant que, même dans loi romaine, le principe opposé et le plus généralement accepté existait à l'origine. Ce qui le prouve, par exemple, est la grande différence dans le châtiment infligé par les anciennes lois aux criminels pris sur le fait et à ceux qui ne sont retrouvés qu'après un délai considérable. Le vieux droit romain, comme celui de quel-

ques autres pays, divisait les voleurs en voleurs pris ou non en flagrant délit. Le voleur pris sur le fait ou, tout au moins, encore nanti des objets volés, devenait, selon la loi des douze Tables, l'esclave de la personne volée, ou, si c'était déjà un esclave, il était mis à mort. Le voleur arrêté après un long délai n'avait à rembourser que deux fois la valeur des objets volés. Plus tard on mitigea le sévère châtiment du voleur pris sur le fait, mais il était encore obligé de rembourser quatre fois la valeur des objets volés, ou deux fois autant que dans le second cas.

Les Indiens de l'Amérique du Nord appliquaient le même principe (1). D'après les codes germains et anglo-saxons le voleur pris sur le fait pouvait être mis immédiatement à mort. Ainsi la loi suivait le vieux principe de la vengeance particulière, et, en indiquant le châtiment, prenait comme guide la vengeance que la victime se serait sans doute attribuée (2).

Dans les îles du Pacifique, selon Williams (3), les cas de vol allaient rarement devant le roi ou devant le chef, mais les gens se vengeaient à leur guise. La peine du talion cependant avait presque force de loi : « Bien que la victime se livrât à ce pillage, « on n'aurait osé essayer de l'empêcher, car la popu- « lation du district aurait assisté ceux qui, selon « la coutume établie, punissaient ainsi les agres- « seurs. »

Il en était de même pour les blessures. Chez les Anglo-

(1) *Trans. Amer. antiq. soc.*, vol. I, p. 285.
(2) Voir Maine, *loc. cit.*, p. 378.
(3) *Polynesian Researches*, vol. II, p. 369, 372.

Saxons le « Wergild », ou amende pour les blessures, avait évidemment remplacé la vengeance personnelle. Chaque partie du corps, même les dents, les ongles et les cheveux, avait une valeur déterminée. Que dis-je? La valeur attribuée à ces derniers était comparativement fort élevée ; la perte de la barbe était évaluée à vingt shillings, tandis que l'amende pour une cuisse cassée n'était fixée qu'à douze. Dans quelque cas aussi, l'effet produit sur l'apparence personnelle semble être entré en ligne de compte, car la perte d'une dent de devant se payait six shillings et une côte fracturée trois seulement. Dans le cas où la victime était un esclave, le maître recevait l'amende.

L'amende variait en outre selon le rang de la victime. Toute la société, au-dessous de la famille royale et des comtes, se divisait en trois classes : le Tywhind ou Ceorl, estimé à 200 shillings selon les lois de la Mercie ; le Sixhind, estimé à 600 shillings ; la mort d'un thane royal se payait 1200 shillings (1).

La sévérité des anciens codes et l'uniformité des châtiments qui les caractérise proviennent probablement de la même cause. Un individu qui se trouvait offensé ne pesait pas très-philosophiquement le châtiment qu'il avait le droit d'infliger ; et, sans aucun doute, quand, dans une tribu, un chef, civilisé pour son temps, essaya de substituer la loi à la vengeance particulière, son but dut être de déterminer ceux qui avaient sujet de se plaindre, à demander l'appui de la loi plutôt qu'à se

(1). *Student Hume*, p. 74. Hallam, vol. I, p. 272.

venger eux-mêmes. Or, comment y amener le peuple, si le châtiment infligé par la loi était moindre que celui que la coutume permettait à la victime d'infliger elle-même?

Subséquemment, quand le châtiment remplaça la compensation pécuniaire, on appliqua d'abord la même règle et on ne fit aucune distinction pour l'intention. Que dis-je? On avait négligé l'intention depuis si longtemps, que bien qu'elle entre aujourd'hui en ligne de compte devant nos cours criminelles, cependant, comme M. Bain le fait remarquer (1) « bien des gens, et même « des gens instruits, attachent encore une tache morale « à une erreur intellectuelle. »

La condition sociale de nos ancêtres, à une époque depuis longtemps écoulée, influence encore en ceci, comme en beaucoup d'autres choses, nos idées et nos goûts. J'ai essayé, dans cet ouvrage, d'indiquer cette condition sociale, car je crois que la condition des sauvages actuels représente fidèlement les différentes phases par lesquelles a passé la race humaine. L'histoire de l'humanité, j'en suis persuadé, n'a été qu'un long progrès. Je ne prétends pas dire, bien entendu, que toutes les races font nécessairement des progrès; au contraire, la plupart des races inférieures sont presque stationnaires; beaucoup de nations, sans aucun doute aussi, ont dégénéré. Mais on pourrait presque établir comme axiome que les races qui ont dégénéré disparaissent; que celles dont l'état social reste stationnaire, n'augmentent pas en nombre; et que les nations, au con-

(1) *Mental and moral science*, p. 718.

traire qui font chaque jour de nouveaux progrès en civilisation s'augmentent aussi considérablement.

En résumé donc, bien que je ne prétende pas dire que quelques nations n'ont pas dégénéré, je les regarde comme des exceptions. Les faits et les arguments discutés dans cet ouvrage nous permettent, je crois, de conclure ainsi que suit:

Les sauvages actuels ne sont pas les descendants d'ancêtres civilisés.

La condition primitive de l'homme était un état de barbarie absolue.

Plusieurs races se sont élevées au-dessus de cet état.

Ces conclusions découlent, je crois, de considérations strictement scientifiques, nous les adopterons avec d'autant plus de plaisir, qu'elles nous font entrevoir un plus brillant avenir.

Dans le dernier chapitre de « l'Homme avant l'histoire » tout en admettant les charmes que présentent la vie sauvage, j'ai essayé d'indiquer les immenses avantages qui sont les nôtres. Je me contenterai d'ajouter ici que si l'histoire de l'humanité ne représente que dégénération, nous ne pouvons avoir que peu d'espoir de progrès futurs. Si, au contraire, le passé ne représente qu'un long progrès, nous pouvons espérer qu'il en sera ainsi de l'avenir; que les bienfaits de la civilisation se répandront, non-seulement sur d'autres pays et sur d'autres nations, mais qu'ils pénétreront plus avant au milieu de nous; de telle sorte que nous ne verrons plus toujours, comme aujourd'hui, un grand nombre de nos compatriotes menant au milieu même

de nous une vie pire que celle des sauvages, ne jouissant ni des avantages réels, quoique grossiers, de la vie sauvage, et ne pouvant atteindre les destinées plus nobles qui sont à la portée de l'homme civilisé.

Digitized by Google

APPENDICE.

LA CONDITION PRIMITIVE DE L'HOMME.

PARTIE I.

EXTRAIT D'UN MÉMOIRE LU DEVANT L'ASSOCIATION BRITANNIQUE A DUNDEE.

Parallèlement aux différentes opinions sur l'origine de l'homme, se trouvent deux théories opposées sur la condition primitive des premiers hommes, ou des premiers êtres dignes de porter ce nom. Bien des écrivains pensent que l'homme était d'abord un simple sauvage, que toute son histoire n'est qu'un long progrès vers la civilisation, bien que quelquefois, et quelquefois pendant des siècles, quelques races soient restées stationnaires ou aient même rétrogradé. D'autres auteurs, non moins éminents, soutiennent une théorie diamétralement opposée. Selon eux, l'homme a été dès le commencement à peu près ce qu'il est aujourd'hui, un peu plus ignorant, sans doute, pour tout ce qui a trait aux arts et aux sciences,

mais ses qualités intellectuelles, disent-ils, n'étaient pas alors inférieures aux nôtres. Ils ajoutent que les sauvages actuels ne sont que les descendants dégénérés d'ancêtres civilisés. Le feu archevêque de Dublin se trouvait au nombre des défenseurs les plus éminents de cette théorie.

Le docteur Whately exprime son opinion en ces termes (1) :

« Nous n'avons aucune raison pour croire qu'une « tribu, quelle qu'elle soit, ait jamais pu passer, sans « aide extérieure, d'un état de barbarie absolue à ce « qu'on peut appeler la civilisation. L'homme n'a « pas commencé par l'état sauvage ; dans toute tribu, « la civilisation n'a pu progresser qu'à condition que « le point de départ ait été fort éloigné de la barbarie « complète, car les hommes ne paraissent pas pou- « voir s'élever au-dessus de cet état quand ils y sont « plongés. »

Ainsi, ajoute-t-il, « on ne peut guère appeler sau- « vages, dans toute l'acception du mot, les anciens « Germains, qui cultivaient le blé, bien que leur agri- « culture fût probablement très-grossière ; qui, non- « seulement avaient de nombreux troupeaux, mais « employaient des animaux domestiques et se ser- « vaient même de cavalerie dans leurs guerres ; ou « bien, si on les appelle sauvages (car il est inutile « de se quereller pour un mot), je suis alors prêt à « admettre que, partis de ce point, de tels sauvages « peuvent passer, sans assistance extérieure, de l'état

(1) Whately, *Political economy*, p. 68.

« sauvage à l'état civilisé. » Cette limitation du terme « sauvage » aux représentants les plus infimes de l'espèce humaine rend, sans aucun doute, la théorie du docteur Whately plus facile à soutenir, car la difficulté de soulever contre elle des arguments décisifs s'en trouve de beaucoup augmentée. L'archevêque, d'ailleurs, poursuit son argumentation comme s'il était facile de produire les preuves contraires, en supposant qu'une race sauvage se soit jamais élevée à l'état de civilisation. Mais la façon dont il parle des Mandans, Indiens de l'Amérique septentrionale, détruit immédiatement cette hypothèse. Ce malheureux peuple était, dit-on, bien plus civilisé que tous ceux qui l'entouraient. N'ayant donc pas de voisins plus avancés que lui, on a cité les Mandans comme un exemple de sauvages qui se sont civilisés d'une façon indépendante. L'archevêque Whately, en réponse à cette assertion, fait les questions suivantes :

« 1° Comment pouvons-nous savoir que ces Man-
« dans appartenaient à la même race que leurs voi-
« sins ?

« 2° Leur état de civilisation n'est-il pas le niveau
« de civilisation primitive d'où sont tombées les autres
« tribus ?

« 3° Et enfin, en supposant que les Mandans soient
« partis de l'état sauvage, ne se peut-il pas que ce
« soit à l'aide des conseils de quelques étrangers venus
« au milieu d'eux, comme le Manco-Capac du Pérou,
« de quelque pays civilisé longtemps, peut-être, avant
« l'époque de Colomb ? »

En supposant pour un instant, et pour les besoins de

la discussion, que les Mandans, ou toute autre race originairement sauvage, se soit civilisée, il est absolument impossible, d'après la nature même du cas, de répondre d'une façon probante aux questions du docteur Whately. Sans aucun doute, il peut affirmer « qu'il n'y a pas d'exemple *écrit* qu'une tribu sau- « vage, dans toute l'acception du mot, soit parvenue « à l'état civilisé sans avoir reçu instruction et assi- « stance d'un peuple déjà civilisé. » Déclarant tout d'abord qu'un peuple vraiment sauvage ignore l'emploi des lettres, imposant comme condition qu'aucun rapport avec un peuple civilisé ne lui soit permis, l'existence d'un document écrit est une impossibilité; sa présence même en détruirait la valeur. Dans un autre passage, l'archevêque Whately dit : « Si l'homme « en général, ou quelque race en particulier, est ca- « pable de se civiliser par soi-même, on peut s'atten- « dre, dans les deux cas, à ce qu'un événement si im- « portant ait laissé des traces soit dans des documents « écrits, soit dans la tradition, soit dans un monu- « ment quelconque. » Mais, bien au contraire, une trace semblable, d'après l'hypothèse même, est impossible. Les traditions sont de courte durée et ne sont guère dignes de foi. J'avoue que je ne puis concevoir quel « monument » pourrait indiquer le fait d'une race capable de se civiliser par elle-même. Quelle sorte de monument l'archevêque accepterait-il comme preuve que le peuple qui l'a élevé était originairement sauvage, et qu'il s'est civilisé de lui-même sans avoir été influencé par le contact d'une race supérieure?

Mais, dit l'archevêque Whately, « nous connais-

« sons, dans différentes parties du globe, bien des « sauvages qu'on a visités à de longs intervalles, « mais qui n'ont pas eu de rapports constants avec « les peuples civilisés, et qui paraissent, autant qu'on « en peut juger, rester absolument dans le même état « de barbarie ; » et il cite comme exemple les indigènes de la Nouvelle-Zélande, qui « paraissaient être « dans un état tout aussi avancé quand Tasman a dé- « couvert le pays en 1642, qu'ils l'étaient quand Cook « les a visités cent vingt-sept ans plus tard. » Nous sommes si habitués à voir autour de nous des progrès rapides, que nous oublions trop facilement quelle courte période est un siècle dans l'histoire de l'humanité. En admettant même la chronologie ordinaire, il est évident que si, en six mille ans, une race donnée, partie de la barbarie absolue, n'en est arrivée qu'à l'état où se trouvent les Australiens, on ne peut s'attendre à trouver de grands changements en un siècle. Bien des villages de pêcheurs, sur nos propres côtes, se trouvent encore dans la condition où ils étaient il y a cent vingt-sept ans. Je pourrais, en outre, me trouver en droit de répondre que, d'après la définition même de l'état sauvage faite par l'archevêque Whately, il faut certainement exclure les Nouveaux-Zélandais. Il cultivaient le sol, ils avaient des animaux domestiques, ils construisaient de magnifiques fortifications, se faisaient d'excellents canots et n'étaient certainement pas dans un état de barbarie absolu. Je pourrais soutenir enfin que Tasman, dans un séjour si peu prolongé, n'a pu juger sainement de la condition vraie de ce peuple. Mais je suis d'autant moins dis-

posé à discuter le dire de l'archevêque Whately, que le fait que beaucoup de races sont actuellement dans un état stationnaire, est en réalité un argument contre la théorie de la dégradation et non pas contre celle du progrès. Les races civilisées sont, je le crois, les descendants d'ancêtres autrefois à l'état de barbarie. Nos adversaires soutiennent, au contraire, que les sauvages sont les descendants de peuples civilisés, tombés de dégradation en dégradation jusqu'à leur état actuel. Mais l'archevêque Whately admet que les races civilisées font encore des progrès, tandis que les races sauvages sont stationnaires; et il semble, ce qui est d'ailleurs assez singulier, regarder ce fait comme une preuve de la proposition insoutenable que la différence provient, non pas du progrès des unes, progrès que chacun reconnaît, mais de la dégradation de celles qu'il indique lui-même comme stationnaires. L'illusion est naturelle et ressemble à celle que nous éprouvons quand nous sommes en chemin de fer, alors que les arbres et les champs semblent fuir derrière nous, tandis que nous savons parfaitement qu'ils sont stationnaires et que nous avançons.

Mais, dit-on, « si l'homme, après la création, a été « abandonné comme la brute, ne pouvant compter, « pour se nourrir et pour progresser, que sur son « corps et sur son intelligence, dons communs à l'Eu- « ropéen et au Nouveau-Hollandais, comment se « fait-il que l'Européen ne se trouve pas aujourd'hui « dans la même position que le Nouveau-Hollan- « dais? » On pourrait, je crois, répondre comme suit à cette question : en premier lieu, l'Australie ne

possède ni céréales ni animaux que l'on puisse réduire facilement à l'état domestique; et en second lieu, nous trouvons, dans la même famille, chez les enfants des mêmes parents, les caractères les plus opposés; dans la même nation, il y a des familles dont le caractère est noble et généreux, d'autres dont tous les membres sont plus ou moins criminels. Mais, dans ce cas comme dans le dernier, l'argument de l'archevêque, s'il est soutenable, se retourne contre lui. Il ressemble au boomerang australien qui, jeté en avant, rebondit vers celui qui l'a lancé. L'archevêque croit à l'unité de la race humaine et soutient que l'homme était originairement civilisé (dans un certain sens). « Comment se fait-il donc, pourrais-je lui demander à mon « tour, que le Nouveau-Hollandais ne soit pas aujour- « d'hui dans le même état de civilisation que l'Euro- « péen? » Dans un autre passage, l'archevêque Whathely cite, en l'approuvant, un extrait de l'ouvrage du président Smith, du collége de New-Jersey, qui dit que l'homme « jeté dans la forêt sauvage, nu et inca- « pable comme un orphelin de la nature, aurait cer- « tainement péri, avant d'avoir pu apprendre à sub- « venir à ses besoins les plus pressants. Supposons « qu'il ait été créé ou appelé à l'existence, personne « ne sait comment, avec toute sa force corporelle, « combien de temps ne se serait pas écoulé avant qu'il « eût appris à se servir de ses membres, avant de pou- « voir grimper sur un arbre, par exemple, » etc., etc. On pourrait, cependant, dire exactement la même chose du gorille ou du chimpanzé, qui ne sont certainement pas les descendants dégénérés d'ancêtres civilisés.

Après cette revue rapide des arguments de l'archevêque Whately, je vais indiquer en quelques mots les faits qui prouvent, je crois, la théorie que je défends.

J'essayerai d'abord de prouver qu'on trouve des signes de progrès chez les sauvages.

Et, en second lieu, qu'on retrouve des traces de barbarie chez les peuples civilisés.

L'archevêque suppose que, dans le principe, les hommes étaient pasteurs et agriculteurs. Nous savons cependant que les Australiens, les indigènes des deux Amériques et plusieurs autres peuples, plus ou moins sauvages, habitant des pays convenant parfaitement à nos animaux domestiques et à la culture des céréales, ne connaissent ni les uns ni les autres. Il est, je crois, fort improbable qu'aucune race d'hommes autrefois pasteurs ou agriculteurs aient entièrement abandonné une occupation si facile et si avantageuse; et il est encore plus improbable, si nous admettons la chronologie d'Usher, que toute tradition d'un tel changement ait disparu. En outre, si, dans le cours des temps, les descendants des habitants actuels de l'Amérique ou de l'Australie, par exemple, tombaient dans l'état de barbarie, des troupeaux de bestiaux sauvages, descendant de ceux qui ont été importés dans ces pays, continueraient à y vivre; si même ces troupeaux venaient à disparaître, leurs squelettes prouveraient leur existence antérieure; or, nous savons qu'on n'a retrouvé, ni en Australie, ni en Amérique, un seul ossement du bœuf ou du mouton domestique. Le même raisonnement s'applique au cheval, car le cheval fossile de l'Amérique méridionale n'appartient pas à la

même espèce que notre race domestique. Il en est de même des plantes. Nous ne savons pas si nos céréales cultivées survivraient à l'état sauvage, bien que cela soit fort probable, peut-être sous une forme modifiée. Mais beaucoup d'autres plantes, qui suivent l'homme, ont modifié aussi profondément la flore de l'Amérique méridionale, de l'Australie et de la Nouvelle-Zélande, que l'ethnologie de ces pays l'a été par l'arrivée de l'homme. Les Maoris disent mélancoliquement que les Maoris disparaissent devant l'homme blanc, de même que le rat indigène disparaît devant le rat européen, que la mouche maori fuit devant la mouche européenne et que le foin tue la fougère de la Nouvelle-Zélande.

Le docteur Hooker, dont personne ne contestera la grande autorité, a publié, sur ce sujet, un mémoire fort intéressant dans la *Natural History Review* de 1864 : « En Australie et à la Nouvelle-Zélande, par « exemple, dit-il, l'émigration ne joue pas plus « sûrement son rôle que la marée toujours montante « des plantes anglaises, qui s'emparent du sol vierge « ou cultivé, augmentant chaque année en genres, en « espèces et en individus. A ce propos, M. W. E. Locke « Travers, F. L. S., botaniste éminent établi à la Nou- « velle-Zélande, nous écrit de Canterbury : « Vous « seriez surpris des progrès rapides que font dans ce « pays les plantes européennes et étrangères. Le long « des routes, à travers les plaines, un *Polygonum* (*avi- « culare*) appelé herbe à vache, pousse avec abon- « dance, les racines atteignent une profondeur de « deux pieds, et al plante couvre une surface de quatre

« ou cinq pieds de diamètre. Le *Rumex obtusifolius* ou « le *R. crispus* se trouve dans le lit de chaque rivière « et s'avance jusque dans les torrents des montagnes. « Le chardon se répand dans tout le pays jusqu'à « une hauteur de près de 6000 pieds. Le cresson en- « vahit toutes nos rivières au point de les barrer. » Le cardon de la république Argentine présente un exemple analogue. Nous pouvons donc affirmer que si une race de peuples pasteurs ou agriculteurs avait jamais habité l'Australie, la Nouvelle-Zélande ou l'Amérique méridionale, la faune et la flore de ces pays en auraient gardé la trace évidente et auraient beaucoup différé de l'état dans lequel on les a trouvées. Nous pouvons affirmer aussi, en thèse générale, qu'on n'a jamais trouvé dans les pays habités par des sauvages ignorant la métallurgie, ni armes, ni instruments en métal. La poterie nous fournit une preuve plus décisive encore. On peut dire que la poterie est indestructible; dès qu'elle est connue, son usage devient général, et elle possède deux qualités qui la rendent précieuse au point de vue archéologique, celle de se casser facilement et cependant de ne disparaître que fort difficilement. Elle se retrouve, en outre, presque toujours dans les tombeaux. Il est donc fort significatif qu'on n'ait jamais retrouvé aucun fragment de poterie en Australie, à la Nouvelle-Zélande et dans les îles de la Polynésie. Il me semble fort improbable qu'aucune race d'hommes ait jamais pu perdre un art si facile et si utile. Cet argument s'applique, en outre, à beaucoup d'autres arts, à beaucoup d'autres instruments; je me contenterai de citer deux exemples. Bien des races

sauvages ignorent l'art de filer et l'emploi de l'arc. Qui pourrait prétendre, cependant, que l'un ou l'autre de ces arts fût tombé en oubli s'ils avaient été inventés? L'absence de tout monument architectural dans ces pays constitue une autre preuve. L'archevêque Wately pense, il est vrai, qu'elle est en sa faveur, mais l'absence de monuments, dans un pays, indique certainement la barbarie et non pas la civilisation.

L'état intellectuel des sauvages me semble aussi témoigner fortement contre la théorie de la dégradation. Non-seulement les religions des races inférieures paraissent être indigènes, mais, comme nous l'avons déjà prouvé, nombre de négociants, de philosophes, de marins, de missionnaires, s'accordent à dire que beaucoup de peuples n'ont aucune religion. Les exemples sont peut-être moins nombreux qu'on ne le dit, mais le fait est absolument prouvé dans bien des cas. Or, il me semble difficile de croire qu'un peuple, après avoir eu une religion, en perde tout souvenir. La religion s'adresse si complétement à l'espoir et aux craintes des hommes ; elle laisse une telle empreinte sur les esprits; dans ses formes élevées, elle constitue une si grande consolation au temps du chagrin et de la maladie, que je ne puis croire qu'un peuple ait jamais renoncé à la religion. En outre, elle produit une classe intéressée à la conserver. Aussi, quand je trouve aujourd'hui une race qui n'a aucune religion, je suis à peu près certain d'être dans le vrai, en affirmant qu'elle n'en a jamais eu.

Je vais actuellement citer quelques exemples de progrès, bien qu'en règle générale on puisse observer

que le contact de deux races tend plutôt à abaisser qu'à élever ~~élever~~ la race inférieure. Selon Mac Gillivray, les Australiens de Port Essington qui, comme tous leurs compatriotes, n'avaient anciennement que des canots d'écorce, les ont complétement abandonnés pour d'autres creusés dans des troncs d'arbre, qu'ils achètent aux Malais. Les habitants des îles Andaman ont récemment adopté les boute-lof. Les Bachapins, quand Burchell les visita, venaient de commencer à travailler le fer. Selon Burton, les nègres Wajiji ont récemment inventé le cuivre jaune. Quand le capitaine Cook visita Taïti, le plus grand morai, ou tombeau, de l'île était celui élevé pour la reine régnant alors, et les Tahitiens avaient tout récemment renoncé au cannibalisme. Sha-gwaw-koo-Sink, un Ottawwaw, qui vivait au commencement de ce siècle, introduisit le premier la culture du blé chez les Ojibbeways (1). Certains faits parlent, en outre, d'eux-mêmes. Quelques races américaines cultivaient la pomme de terre. Or la pomme de terre est une plante américaine, nous avons donc là une preuve évidente d'un progrès fait par ces tribus. Les Péruviens avaient réduit le lama à l'état domestique. Ceux qui croient à la multiplicité des espèces d'hommes peuvent dire que les Péruviens possédaient des lamas domestiques depuis l'origine. Mais l'archevêque Whately ne voudrait pas soutenir cette théorie. Il admettrait, j'en suis persuadé, que les premiers habitants du Pérou n'avaient pas de lamas, ni aucun autre animal do-

(1) Tanner, *Narrative*, p. 180.

mestique, à l'exception du chien, probablement. Les tissus d'écorce des Polynésiens sont un autre exemple. Mais la preuve la plus convaincante est le boomerang des Australiens. Cette arme n'est connue à aucune autre race d'hommes (1). Nous ne pouvons la regarder comme le reste d'une civilisation primordiale, car elle n'appartiendrait pas à une race seulement. Les Australiens, pour la même raison, n'ont pu l'emprunter à aucun visiteur civilisé. C'est donc là, il me semble, l'exemple dont nous avons besoin, la preuve frappante d'un progrès, fort petit, il est vrai, mais enfin d'un progrès accompli par un peuple que l'archevêque Whately appellerait certainement sauvage dans toute l'acception du terme. Les Cherokees nous fournissent un exemple remarquable de progrès; eux seuls parmi les peuples chasseurs de l'Amérique septentrionale sont devenus réellement agriculteurs. En 1825 déjà, alors que leur tribu comptait 14 000 âmes, ils possédaient 2923 charrues, 7683 chevaux, 22 500 bœufs, 46 700 porcs et 2566 moutons. Ils avaient 49 moulins, 69 forges, 762 métiers à tisser et 2486 rouets. Ils avaient des esclaves, ayant capturé plusieurs centaines de nègres dans la Caroline. Que dis-je? L'un d'eux, nommé Sequoyah, inventa un alphabet qui, relativement à la langue cherokee, est meilleur que le nôtre. Le cherokee contient douze consonnes et cinq voyelles, plus un son nasal « ung ». Multipliant donc les douze consonnes par les six voyelles et ajoutant les voyelles qui se présentent seules, mais

(1) Avec une exception douteuse.

en omettant un signe pour « mung », car ce son ne se rencontre pas dans le cherokee, il avait besoin de soixante-dix-sept caractères, auxquels il en ajouta huit, représentant les sons s, ka, hna, nah, ta, te, ti, tla, faisant en tout quatre-vingt-cinq caractères. Cet alphabet, comme nous venons de le dire, est supérieur au nôtre. Les caractères sont plus nombreux, mais, dès qu'il les connaît, un élève peut lire immédiatement. On dit qu'un gamin peut apprendre à lire le cherokee en quelques semaines, quand ce langage est représenté par ces caractères, alors qu'il faut au moins deux ans s'il est représenté par notre alphabet. Il va sans dire que cet alphabet ne peut s'appliquer à d'autres langues. Les grossiers substituts à l'écriture trouvés chez d'autres tribus, le wampum des Indiens de l'Amérique septentrionale, les hiéroglyphes et le quippu de l'Amérique centrale, sont certainement des inventions indigènes.

Mohammed Doalu, nègre du pays de Vei, Afrique occidentale, inventa aussi un alphabet, mais dans ce cas on peut dire que l'idée première appartient aux missionnaires, bien qu'il l'ait composé en dehors de tout concours étranger. Mais il reste bien des cas où on ne peut même supposer l'intervention d'étrangers. Prenons les Mexicains, par exemple. En supposant même qu'ils aient été les descendants d'un peuple primitivement civilisé, et qu'ils aient, par degrés, complétement perdu l'usage et jusqu'à la tradition d'un alphabet, ce que je n'admets pas comme possible, il n'en est pas moins évident que leur système d'hiéroglyphes est d'origine américaine. Si un système d'écriture peut se perdre et, je le répète, pour moi c'est impossible,

on ne l'abandonnera pas pour des hiéroglyphes qui, à tous les points de vue, sont moins commodes. Si les Mexicains devaient leur civilisation, non pas à leur progrès personnel, mais à l'influence de quelque visiteur Européen jeté sur leurs côtes par la tempête, ou par le goût des aventures, nous retrouverions dans leur système d'écriture des preuves certaines de cette influence. Ainsi donc, bien que nous n'ayons pas de preuves historiques que la civilisation de l'Amérique est indigène, nous trouvons, dans le caractère même de cette civilisation des preuves plus satisfaisantes peut-être que ne le serait un document historique. On peut tirer le même argument des mots qu'emploient les sauvages pour énoncer les nombres. Il me semble difficile de croire qu'un peuple qui aurait appris à compter jusqu'à dix, ait jamais pu oublier une science si facile et si utile. Et cependant, comme nous l'avons déjà fait remarquer, bien peu, pour ne pas dire aucun, de ceux que l'archevêque Whately appellerait des sauvages, savent compter jusque-là.

Dans bien des endroits où le système de numération est à présent plus avancé, ce système porte l'empreinte d'une origine indigène et récente. Chez les peuples civilisés, le temps a produit dans tous les mots, surtout dans ceux dont on se sert journellement, et principalement avant l'invention de l'imprimerie, des modifications naturelles, qui ont obscurci depuis longtemps les dérivations des noms de nombre. Si les mots employés par les sauvages pour énoncer les nombres étaient des restes d'une ancienne civilisation, les quelques épaves sauvées d'un naufrage gé-

néral, ils auraient, sans aucun doute, tant souffert par l'usage qu'il serait impossible de découvrir leurs dérivations ; au lieu de cela, ils sont pour la plupart parfaitement clairs et significatifs, surtout chez les peuples les moins avancés en arithmétique. Ces noms de nombre sont donc d'origine récente, puisqu'ils ne sont pas corrompus ; et d'origine indigène, puisqu'ils ont une signification évidente dans le langage des tribus qui les emploient (1).

Comme je l'ai déjà aussi fait remarquer, beaucoup de peuples sauvages manquent de mots pour exprimer « couleur, ton, arbre », etc., alors qu'ils ont des mots pour indiquer chaque sorte de couleur, chaque espèce d'arbre ; ils n'ont pas de mots, en somme, pour exprimer l'idée abstraite. Or j'ai peine à croire qu'un peuple qui a su des mots semblables puisse jamais arriver à les oublier absolument.

On pourrait tirer de la langue des sauvages bien d'autres preuves analogues, et les arguments de cette nature ont plus de poids que les récits des voyageurs quant aux objets qu'emploient les sauvages. Supposons, par exemple, qu'un ancien voyageur ait constaté chez un peuple, qu'il a visité, l'absence de quelque art ou de quelque connaissance, et qu'un voyageur plus récent trouve les indigènes en possession de cet art. On hésiterait certainement à voir dans ce fait une preuve de progrès, et on serait plutôt disposé à croire que les derniers voyageurs, mieux placés peut-être,

(1) Voir chapitre IX. Cet argument serait concluant si on n'inventait pas de nouveaux mots de temps en temps, et cela dans toutes les langues.

ont vu ce qui avait échappé aux premiers. Et ce n'est pas là une pure hypothèse. Les premiers voyageurs espagnols affirment que les habitants des îles Ladrone ignoraient l'usage du feu. Des voyageurs plus récents, au contraire, les ont vus se servir du feu. On a donc presque unanimement décidé que les Espagnols s'étaient trompés; et je n'ai pas cité cet exemple en réponse aux assertions de M. Whately parce que je partage cet avis; mais je le rapporte ici pour prouver combien il est difficile d'obtenir des preuves satisfaisantes d'un progrès matériel chez les sauvages, en admettant même que ces preuves existent. Les arguments tirés du langage ne sont pas sujets aux mêmes objections, ils portent leur vraie empreinte et nous permettent de tirer des conclusions.

Je vais actuellement citer quelques faits qui semblent prouver que les races les plus civilisées mêmes ont été à l'état de barbarie. On a découvert, non-seulement dans toute l'Europe, non-seulement en Italie et en Grèce, mais même dans les soi-disant berceaux de la civilisation, en Palestine, en Syrie, en Égypte et dans l'Inde, des traces d'un âge de la pierre. On peut répondre, il est vrai, qu'on n'a découvert que des fragments de ces couteaux de pierre, etc., lesquels, nous le savons, servaient aux cérémonies religieuses longtemps après que le métal était devenu d'un emploi usuel. Ceci ressemble à cet essai d'expliquer la présence d'ossements d'éléphants en Angleterre en supposant que ce sont les restes des éléphants que les Romains ont pu amener dans ce pays. Mais pourquoi les prêtres égyptiens, pourquoi les prêtres juifs, se servaient-ils

de couteaux de pierre? Évidemment parce qu'il fut un temps où ils étaient communément employés, et que, par respect, les prêtres ne voulurent pas introduire une nouvelle substance dans les cérémonies religieuses.

Il y a bien d'autres considérations : l'amélioration graduelle, par exemple, des rapports entre les sexes, le développement des idées correctes de parentés: tout me semble tendre à la même conclusion.

On trouve dans les publications de l'Institut des Sciences naturelles de la Nouvelle-Écosse, un intéressant mémoire de M. Haliburton sur « l'Unité de la « race humaine prouvée par l'universalité de certaines « superstitions liées à l'éternument. « Qu'il soit bien éta- « bli, dit-il, qu'un grand nombre de coutumes arbitrai- « res, telles qu'elles n'auraient pas pu se présenter na- « turellement à tous les hommes, dans tous les temps, « se retrouvent partout ; on en arrive à la conclusion « que ce sont des coutumes primitives, que tous les peu- « ples ont puisé à une même source, et, s'il en est ainsi, « qu'elles remontent à une ère antérieure à la disper- « sion de la race humaine. » Pour justifier une semblable conclusion, il faut démontrer que la coutume est évidemment arbitraire. La croyance que deux et deux font quatre, le système décimal de numération et les coïncidences analogues ne prouvent rien ; mais je ne crois guère à l'existence universelle, ou même générale, d'une coutume ayant un caractère clairement arbitraire. Le fait est que bien des choses nous paraissent arbitraires et étranges parce que nous vivons dans un milieu tout différent de celui où elles ont pris naissance.

Bien des choses, qui paraissent naturelles à un sauvage, nous semblent absurdes et inexplicables.

M. Haliburton cite, comme preuve la plus frappante, l'habitude de dire « Dieu vous bénisse ! » ou quelque chose d'analogue, à une personne qui éternue. Il prouve que cette coutume qui, je l'admets, nous paraît à première vue étrange et arbitraire, est fort ancienne et fort répandue. Homère, Aristote, Apulée, Pline et les rabbins juifs en parlent, et on l'a retrouvée dans le Kurdistan, dans la Floride, à Otahiti et aux îles Tonga.

Or cette coutume n'est pas arbitraire et ne rentre, par conséquent, pas dans la règle qu'il a tracée. Les sauvages croient généralement aux êtres invisibles et, tout en pensant qu'il n'est pas nécessaire de s'inquiéter d'où viennent les bienfaits, ils attribuent tous les malheurs au mauvais vouloir de ces êtres mystérieux. Bien des sauvages regardent la maladie comme un cas de possession du démon. En cas de maladie, ils ne supposent pas que les organes eux-mêmes soient affectés, ils pensent qu'un dieu les dévore ; aussi leurs sorciers ne cherchent-ils pas à guérir le mal, mais à chasser le démon. Quelques tribus ont un dieu distinct pour chaque maladie. Les Australiens ne croient pas à la mort naturelle. Quand un homme meurt, c'est qu'il est la victime d'un sortilége, cela ne fait pas de doute pour eux, leur seul embarras est de trouver le coupable. Or, chez un peuple dans cet état d'esprit, et nous savons que presque toutes les races humaines passent, ou ont passé, par cette phase, quand on voit quelqu'un éternuer, on suppose naturellement et presque inévitablement qu'il est attaqué par quel-

que être invisible ; et la pensée d'appeler à son aide quelque autre être invisible, plus puissant que le premier, se présente naturellement à l'esprit.

M. Haliburton admet qu'un éternument est un « présage de malheur ; » pour le sauvage, c'est bien davantage, c'est la preuve évidente que la personne qui éternue est possédée par quelque esprit malfaisant. Évidemment donc cet exemple, sur lequel M. Haliburton compte tant, n'est en aucune façon une coutume arbitraire et ne remplit, par conséquent, pas les conditions qu'il a indiquées lui-même. Il a cité quelques autres exemples qui ont le tort de prouver trop. Ainsi il cite l'existence d'une fête en l'honneur des morts « vers le commencement de novembre. » Ces fêtes sont très-répandues et, comme il y a bien plus de races qui les observent qu'il n'y a de mois dans l'année, il est évident que quelques-unes doivent avoir lieu à la même époque. Mais M. Haliburton ajoute : « Les Espagnols furent naturellement très-surpris de « voir que, tandis qu'ils célébraient une messe solen- « nelle pour les morts le 22 novembre, les Péruviens « célébraient aussi une fête pour la commémoration « des morts. » Cette curieuse coïncidence prouverait alors, non-seulement l'existence d'une semblable cérémonie « avant la dispersion » (que M. Haliburton semble considérer comme un fait défini plutôt que comme un développement graduel), mais encore que les ancêtres des Péruviens étaient, à cette époque, assez civilisés pour avoir un calendrier et que leurs descendants le conservèrent sans changement jusqu'à l'époque de la conquête espagnole. Or nous savons

qu'il n'en est rien. M. Haliburton dit encore : « On « trouve en Écosse et dans l'Afrique équatoriale des « superstitions presque identiques sur les fantômes de « personnes mêmes vivantes, fantômes extrêmement « méchants et qu'on peut tuer quelquefois avec une « balle d'argent. » Voici certainement une croyance qui, à première vue, peut paraître arbitraire. Mais s'il est ainsi prouvé qu'avant la dispersion on croyait à des fantômes de personnes vivantes, il est prouvé aussi que les balles d'argent étaient alors en usage. Cet exemple est, je crois, fort intéressant, car il prouve que des idées analogues, dans des pays fort distants l'un de l'autre, prennent leur source non pas dans une « ère qui a précédé la dispersion de la race humaine, » mais dans la similitude fondamentale de l'esprit humain. Tout en ne croyant pas que des coutumes analogues chez différents peuples « descendent d'une source commune » ou sont nécessairement primitives, j'y vois nécessairement un argument en faveur de l'unité de la race humaine, ce qui, il faut bien le remarquer, n'implique pas nécessairement la descendance d'un couple unique.

D'un autre côté, j'ai essayé de prouver que des idées qui, au premier abord, paraissent arbitraires et inexplicables, se présentent naturellement chez des peuples fort distincts, quand ils arrivent à un même état de développement ; il est donc nécessaire de se tenir dans une grande réserve, si on veut, au moyen de ces coutumes ou de ces idées, essayer d'établir un lien spécial entre différentes races d'hommes.

Digitized by Google

PARTIE II[1].

J'ai eu l'honneur, au meeting de l'Association Britannique à Dundee, de lire un mémoire sur « l'Origine de la civilisation et la condition primitive de l'homme, » en réponse à certaines opinions du feu archevêque de Dublin. La théorie que je soutenais a rencontré alors peu d'opposition. Les présidents de la Société d'ethnologie et de la Société d'anthropologie approuvèrent mes conclusions, et mon mémoire fut imprimé *in extenso* par l'association. Le duc d'Argyll (2) l'a depuis assez vivement attaqué ; comme dans quelques cas il n'a pas compris ce que je voulais dire, que dans d'autres il a donné à mes paroles, sans intention de sa part, certainement, une étrange interprétation ; comme, en outre, ce sujet présente un vif intérêt et une grande importance, je désire dire quelques mots en réponse aux critiques du duc. Le duc a divisé son

(1) J'ai lu un extrait de ce mémoire devant l'Association Britannique à son Meeting d'Exeter, en 1869.

(2) *Good Words :* mars, avril, mai et juin 1868. Ces articles ont été depuis publiés en volumes.

travail en quatre chapitres : I. Introduction ; II. Origine de l'homme ; III et IV. Condition primitive de l'homme.

Je ne me propose pas de discuter dans ce mémoire, pas plus que je ne l'ai fait dans le premier, les sujets traités par le duc dans la première moitié de ses « Spéculations. » Je me contenterai de faire observer qu'en attaquant la proposition du professeur Huxley d'unir les bimanes et les quadrumanes en un seul ordre, les « primats », le duc emploie un argument dangereux ; car, si, à cause de sa grande supériorité intellectuelle sur les quadrumanes, on constitue un ordre ou même une classe pour l'homme seul, il sera impossible de regarder plus longtemps tous les hommes comme appartenant à une seule espèce, ou même à un seul genre. Le duc se trompe en supposant que le développement intellectuel et l'instinct fournissent des données dont l'application est facile dans les autres parties du règne animal. Des *genera*, au contraire, ayant une intelligence et des instincts très-différents, se trouvent placés non-seulement dans le même ordre, mais dans la même famille. Ainsi notre hymenoptérologue le plus savant (M. Frédéric Smith) classe l'abeille et l'apathus parasite dans la même sous-famille des Apidæ. Il me semble donc peu logique de séparer zoologiquement l'homme des autres primats, sous prétexte de sa supériorité intellectuelle, et de conserver cependant l'unité spécifique de la race humaine, malgré les différences intellectuelles qui existent entre les diverses races d'hommes.

Je ne me propose pas d'ailleurs de discuter l'ori-

gine de l'homme, et j'en arrive immédiatement au troisième chapitre de l'ouvrage du duc. J'ai tout d'abord lieu de me féliciter que le résultat de mon mémoire ait été de le convaincre que « bien que (1) le raison-« nement de Whately soit inattaquable sur quelques « points, sur d'autres il est faible, et, qu'en somme, « cet intéressant sujet doit être repris à nouveau et « considéré à un point de vue tout différent. Je ne « partage pas l'opinion, ajoute-t-il dans un autre en-« droit (2), de l'archevêque de Dublin quand il sou-« tient que nous pouvons affirmer comme un fait « qu'aucune race sauvage n'a jamais fait de progrès « dans les arts mécaniques. » Plus loin encore (3) : « L'assistance que l'homme a reçue de son créateur « n'a peut-être été rien de plus qu'un corps et une « intelligence si merveilleusement doués, que la pensée « était un instinct et l'application une nécessité. »

Je ne suis d'ailleurs pas absolument satisfait de ces paroles, parce qu'il me semble que, bien que le duc reconnaisse que la proposition de l'archevêque n'est pas soutenable, il ne fait que la reproduire, en l'altérant quelque peu, il est vrai, et en la rendant un peu plus obscure. Ce que Whately appelait « instruction, » le duc l'appelle « instinct » ; et il soutient que l'homme était doué d'instincts suffisants pour lui servir de point de départ. Il admet cependant que les singes se servent de pierres pour casser des noix ; il aurait pu ajouter qu'ils lancent des bâtons à la tête de quiconque vient

(1) *Good Words*, 1868, p. 156.
(2) *Ibid.*, juin, p. 386.
(3) *Ibid.*, p. 392.

les déranger. Mais il dit : « Entre ces rudiments de « perception intellectuelle et la capacité d'adapter et « de fabriquer des instruments dans un but déterminé, « il y a un gouffre, qui représente la distance incom- « mensurable qui sépare l'homme de la brute. » Je ne puis partager cet avis, et le duc lui-même ne reste pas d'accord avec lui-même, car il ajoute dans la même page : « Saisir un bâton pour se défendre est, sans « doute aussi, un acte d'instruction primitive, de là à « lancer le bâton et à l'usage des javelots il n'y a « qu'un pas facile à franchir. »

Il continue en ces termes : « Quelque simples que « soient ces actes, ils n'en impliquent pas moins une « puissance physique et intellectuelle, capable de se « développer en tout ce que nous admirons dans les « arts industriels. Ces actes impliquent l'idée instinc- « tive de la constance des causes naturelles et le pou- « voir de la pensée, qui donnent aux hommes la « conviction que ce qui est arrivé dans certaines con- « ditions se reproduira toujours, si les conditions restent « les mêmes. C'est en vertu de ces considérations, je « dois le dire, que je n'ai jamais beaucoup attaché « d'importance au raisonnement de Whately. » C'est là, certainement, un aveu important et qui implique l'abandon absolu de la position de Whately.

Le duc blâme l'archevêque de Dublin de n'avoir pas défini les termes « civilisation » et « barbarie. » Il me semble que Whately a mieux fait comprendre la signification qu'il leur attribuait par les exemples qu'il a cités, qu'en employant toutes les définitions possibles. Le duc ne paraît pas, d'ailleurs, avoir été

fort embarrassé par cette omission, et il est fort remarquable qu'après tout il omet lui-même de définir ces termes, se rendant ainsi coupable de l'omission même dont il blâme Whately. Il serait impossible, il est vrai, de définir en peu de mots l'organisation complexe que nous appelons civilisation, ou de constater en quoi un peuple civilisé diffère d'un peuple barbare. D'ailleurs, pourrait-on définir la civilisation, puisque nous sommes bien loin nous-mêmes d'avoir résolu le problème, qui consiste à savoir comment nous pouvons jouir de la plénitude de nos facultés et de la beauté du monde dans lequel nous vivons.

Quant à la barbarie, le duc fait l'observation suivante : « Tout ce que je désire faire remarquer ici, « c'est qu'il n'y a pas nécessairement relation entre un « état de simple enfance en savoir et un état de bar- « barie absolue, mots qui, s'ils signifient quelque « chose, impliquent l'état moral aussi bien que l'état « intellectuel le plus imparfait. » Je repousse de toutes mes forces chacune des propositions contenues dans cette phrase. Il y a, je crois, une relation intime entre le savoir et la civilisation. Le savoir et la barbarie ne peuvent pas coexister, le savoir et la civilisation sont inséparables.

En outre, les mots « barbarie absolue » ont une signification définie, mais, certainement, ce n'est pas celle que le duc leur attribue. L'état moral et l'état intellectuel le plus imparfait ne sont même pas, selon moi, compatibles l'un avec l'autre. La morale implique la responsabilité et, par conséquent, l'intelligence. Les animaux inférieurs ne sont ni mo-

raux ni immoraux. Les races humaines inférieures peuvent être, et sont, vicieuses ; mais il y a bien des choses à dire pour leur défense. Au contraire, *corruptio optimi pessima est*, plus est élevé le pouvoir intellectuel, plus grande est l'intelligence, plus profonde est la dégradation morale de celui qui en abuse.

En somme, on pourrait, je crois, dire avec justesse que les sauvages sont à la fois plus innocents et plus criminels que les peuples civilisés. Ils ne sont certainement pas dans l'état moral le plus imparfait, et, d'un autre côté, ils ne sont pas capables de pratiquer les vertus les plus élevées.

Dans la première partie de ce mémoire, j'ai beauconp appuyé sur le fait que nous trouvons des traces d'ancienne barbarie même chez les peuples les plus civilisés. Le duc soutient, au contraire, que ces traces ne fournissent ni une preuve ni même une présomption que la barbarie fut l'état primitif de l'homme. Il fait remarquer que ces coutumes n'ont peut-être pas été primitives, qu'elles se sont introduites plus tard, et il ajoute : « Cependant « cette affirmation constitue le fonds de l'argumentation « de Sir J. Lubbock. Partout où existe une coutume « sauvage ou brutale, il la présente comme un exem- « ple de la condition originaire de l'homme. Et cela, « malgré nombre de faits qui prouvent qu'une grande « quantité de ces coutumes ne sont que le résultat « de la corruption. »

Je n'ai pas, heureusement, à me défendre contre cette critique, parce que, dans la phrase suivante, le duc se contredit lui-même et prouve que je n'ai point

fait ce dont il m'accuse. Il continue ainsi son raisonnement : « Prenons le cannibalisme, par exemple. Sir « J. Lubbock semble admettre que cette horrible « coutume n'est pas une coutume primitive. » Ainsi pour prouver que je considère comme primitives toutes les coutumes brutales, il constate, et constate correctement, que je ne regarde pas le cannibalisme comme l'une d'elles. Il serait, je crois, difficile de trouver un autre cas où un auteur se contredit si formellement.

Le duc cite particulièrement la coutume de la capture de la femme, laquelle, dit-il, ne peut pas être une coutume primitive. Mais il omet d'expliquer pourquoi, à son point de vue, elle ne pouvait en être une ; or, comme, bien entendu, il faut comprendre le mot primitif comme impliquant une période assez longue, il eût été intéressant de savoir les raisons sur lesquelles il s'appuie pour en arriver à cette conclusion. Ce n'est pas là, d'ailleurs, un point bien important, car, comme j'ai essayé de le prouver, avant le mariage par capture existait une coutume bien plus barbare encore. Je déclare, d'ailleurs, emphatiquement, que, selon moi, toutes les coutumes brutales ne sont pas primitives. Les sacrifices humains, par exemple, n'en sont certainement pas une.

Mais j'ai toujours pensé et je soutiens qu'il y a une suite définie dans les habitudes et les idées ; que certaines coutumes, dont les unes sont brutales et les autres pas, qui existent encore chez les peuples civilisés, sont une relique des temps écoulés et racontent, à qui veut la comprendre, l'histoire d'une barbarie passée, plutôt par leur simplicité que par leur brutalité.

quoique beaucoup d'entre elles soient fort brutales. Aucun peuple, en outre, je le soutiens, n'abandonnerait l'écriture pour le quippu ou les hiéroglyphes; aucun peuple n'abandonnerait le tourniquet destiné à produire le feu, pour en revenir à la seule friction.

Le duc croit donc que la condition primitive de l'homme était un état de civilisation, et il explique l'existence des sauvages en disant que ce sont « les déshérités de la race humaine, » les descendants de tribus faibles « refoulées dans les bois et dans les rochers. » Mais jusqu'au commencement de la période historique ces déshérités ont occupé presque tout le continent Américain, toute l'Europe septentrionale, la plus grande partie de l'Afrique, le grand continent australien, une grande partie de l'Asie et les magnifiques îles du Pacifique. Les grands continents ne formaient, en outre, jusqu'à ce qu'ils aient été modifiés par l'homme, que d'immenses plaines, ou des bois et des rochers. Or, tout tend à prouver que bois et rochers exercent en somme une influence favorable. Les habitants des grandes plaines s'élèvent rarement au delà de la vie pastorale. En Amérique, ce ne sont pas les habitants des fertiles vallées du Mississipi et de l'Amazone qui ont atteint à la plus haute civilisation, ce sont les habitants des rochers et des forêts du Mexique et du Pérou. L'Écosse elle-même fournit une preuve brillante que forêts et rochers sont compatibles avec une grande civilisation.

Je diffère complétement d'opinion avec le duc quant aux causes qui ont amené la dispersion de l'homme sur la terre et quant à la façon dont cette

dispersion s'est accomplie. Il suppose évidemment que les races faibles ont occupé de nouveaux pays, repoussées qu'elles étaient par des tribus plus puissantes. C'est là, je crois, une profonde erreur. Prenons l'Angleterre, par exemple. On nous dit quelquefois que les Celtes ont été repoussés par les Saxons et forcés de se réfugier dans le pays de Galles et dans la Cornouaille. Nous savons, au contraire, que le pays de Galles et la Cornouaille étaient habités longtemps avant que les Saxons débarquassent sur nos côtes. Et, quant au reste du pays, il ne serait pas correct de dire que les Celtes ont été chassés ; ils ont été détruits ou absorbés.

L'extension graduelle de la race humaine n'est pas, selon moi, le résultat de la force exercée de l'extérieur sur une race donnée ; c'est au contraire le résultat de la nécessité intérieure, de la pression de la population ; c'est le résultat d'une force toute pacifique et non pas hostile, de la prospérité, et non pas du malheur. Je crois qu'anciennement, comme aujourd'hui, les fondateurs de nouvelles colonies étaient des hommes énergiques et entreprenants ; animés par l'espoir et le courage, non par la crainte et le désespoir ; et qu'ils n'étaient certainement pas les déshérités intellectuels de la race humaine.

Le duc s'appuie beaucoup sur l'Amérique. « N'est-« il pas vrai, dit-il, que les tribus les plus grossières « de la population du globe se trouvent à l'extrémité « des grands continents et dans les îles éloignées, der-« niers refuges des victimes de la violence et de « l'infortune? Le Nouveau Monde est le continent

« qui présente la surface la plus étendue de terre « habitable du nord au sud. A l'extrême nord nous « trouvons les Esquimaux, vivant dans les conditions « les plus dures, au milieu des glaces perpétuelles des « mers polaires. Et quelle vie! L'occupation con- « stante d'un chasseur esquimau est de se tenir à l'af- « fût, auprès d'un trou dans la glace, pendant de lon- « gues heures, avec une température de 30 degrés au- « dessous de zéro, attendant qu'un veau marin vienne « respirer. Et quand enfin il a frappé sa proie, son « seul bonheur est de se gorger de la chair et de la « graisse crue de l'animal. Il est presque impossible « à l'homme civilisé de concevoir une vie aussi misé- « rable et, sous bien des rapports, aussi brutale que « la vie de ce peuple, pendant la longue nuit de « l'hiver arctique. »

A cette question je réponds avec confiance : Non, ce n'est pas exact. Non, il n'est pas exact, en règle générale, que les races inférieures habitent les points extrêmes des continents; ce n'est même pas exact pour l'Amérique. Les indigènes du Brésil, qui habitent un pays, sans rival, peut-être, comme fertilité, couvert de la végétation la plus magnifique, abondant en animaux de toutes espèces, sont, sans contredit, dans un état inférieur à celui des Esquimaux (1) que le duc plaint et méprise tant (2), beaucoup plus même qu'il n'est nécessaire. Les chasseurs de nos pays civilisés se sou-

(1) Voir Martius, p. 77. Le Dr Rae place les Esquimaux au-dessus des ndiens Peaux-Rouges : *Trans. Ethn. Soc.* 1866.

(2) Quand le duc affirme que « ni la vie agricole, ni la vie pastorale, n'est possible sur les bords d'une mer glacée, » il a oublié les habitant de la Laponie et de la Sibérie.

mettent à toutes sortes de fatigues pour poursuivre le gibier; la chasse, aiguisée par le besoin, doit posséder un attrait qu'elle ne peut jamais atteindre dès qu'elle devient simple plaisir.

« Quand, dit M. Hill (1), nous faisons un bon re-
« pas deux ou trois fois par jour, nous ne sommes, ni
« de corps, ni d'esprit, en état de comprendre tout l'at-
« trait de la chasse. Nous manquons du vrai nerf, c'est-
« à-dire un estomac creux que nous espérons rem-
« plir. Je me rappelle avoir passé bien des mois pen-
« dant lesquels je ne pouvais compter que sur mon
« fusil pour me procurer des aliments; j'ai ressenti
« alors une partie des charmes de la vie sauvage,
« (car chaque position a ses plaisirs aussi bien que ses
« peines), et j'ai compris, ce que je n'avais pas fait
« jusque-là, tout l'attachement de l'Indien pour cette
« vie. »

D'ailleurs, si nous en croyons les voyageurs qui ont visité les régions arctiques, la vie des Esquimaux n'est en aucune façon aussi misérable que veut bien le croire le duc. Le capitaine Parry, par exemple, fait la peinture suivante d'une hutte d'Esquimaux. « Dans
« les quelques occasions que nous avons eues de met-
« tre leur hospitalité à l'épreuve, nous avons eu tout
« lieu de nous louer d'eux. Ils mettaient toujours à
« notre service ce qu'ils avaient de mieux, et comme
« aliments, et comme confort; leurs attentions inces-
« santes tenaient à la fois de l'hospitalité et de la
« bonne éducation. Les femmes, avec une gaieté

(1) *Travels in Siberia*, vol. II, p. 288.

« obligeante, que nous n'oublierons pas facilement et « qui provoquait notre admiration et notre estime, « faisaient sécher nos vêtements, les raccommodaient, « faisaient cuire nos provisions et fondre de la neige « pour nous donner à boire. J'ai passé ainsi, comme « leur hôte, une soirée confortable et fort agréable. « Les femmes travaillaient en chantant, leurs maris « réparaient tranquillement leurs filets, les enfants « jouaient devant la porte ; le pot bouillait au-dessus « de la lampe, et on était certainement fort disposé à « oublier que cette charmante scène domestique se « passait dans une hutte d'Esquimaux. Je puis affir- « mer avec Cartwright que, pendant que je demeurai « sous leur toit, je n'ai jamais ressenti la moindre « crainte, soit pour ma personne, soit pour ce que je « possédais. »

Le docteur Rae (1), qui a vécu si longtemps parmi eux, et qui, plus que qui que ce soit, est à même de les juger, nous dit que les Esquimaux orientaux « sont « sobres, polis et fidèles.... Prévoyants pour ce qu'ils « possèdent, pleins de soins pour ce qu'on dépose en- « tre leurs mains.... Socialement ils sont enjoués, « gais, causeurs, ils aiment la société les uns des au- « tres et celle des étrangers, qu'ils considèrent bien- « tôt comme des amis si on les traite bien.... Leur « vie domestique est exemplaire. L'homme est fils « obéissant, bon mari et bon père.... Les enfants sont « dociles.... Les petites filles ont des poupées et s'a- « musent à leur faire des robes et des souliers.... Les

(1) *Trans. Ethn. Soc.* 1866, p. 138.

« garçons ont pour jouets des arcs, des flèches et des « javelots.... Les jeunes gens ont beaucoup de respect « pour leurs parents.... Les enfants orphelins trouvent « facilement des parents adoptifs, qui en prennent « toute sorte de soins, jusqu'à ce qu'ils soient en état « de se suffire à eux-mêmes. » Il conclut en disant : « L'estime que j'avais pour les Esquimaux n'a fait que « s'accroître à mesure que je les connaissais mieux. »

Hooper (1), de son côté, décrit ainsi une visite qu'il a faite à des Esquimaux de la côte d'Asie, appartenant à la race Tuski : « En arrivant à l'habitation de « Mooldooyah, nous y trouvâmes le capitaine Moore « confortablement installé et entouré de tout ce qui « pouvait tendre à son bien-être. On préparait sur des « lampes l'eau et le gibier nécessaires au dîner; on « avait étendu des fourrures pour servir de lits et « relevé les toiles pour laisser pénétrer un peu d'air; « on disposa notre bagage autour de nous et on nous « laissa jouir en paix de l'hospitalité qu'on nous of- « frait, sans venir nous voir manger comme on va voir « des lions à qui on donne la pâture. Nous ne fûmes « pas assaillis de demandes d'aumônes, car c'eût été « dérogatoire à la dignité de notre hôte, qui, certai- « nement, occupait un poste élevé dans la tribu. »

Je ne vois aucune raison plausible qui puisse nous faire supposer que les Esquimaux aient jamais été plus civilisés qu'ils ne le sont aujourd'hui. Le duc pense, il est vrai, qu'avant d'avoir été « refoulés par « les guerres et les migrations » (expression as-

(1) *The tents of the Tuski*, p. 102.

sez curieuse), les Esquimaux « étaient probablement « un peuple nomade vivant du produit de ses trou- « peaux ; » et il ajoute « que la rigueur du pays qu'il « habite a réduit ce peuple à l'état où nous le voyons « aujourd'hui. » Je ne peux admettre cette conclusion, car les Tinné et d'autres peuplades indiennes, qui vivent bien plus au sud, sont plus grossiers et plus barbares que les Esquimaux.

Alors que la race humaine, selon moi, occupait déjà tous les grands continents, bien que nulle part la population ne fût très-dense, la civilisation n'était pas encore plus développée qu'elle ne l'est aujourd'hui chez les sauvages les plus barbares. Et, bien que je ne croie pas qu'on puisse expliquer par les circonstances extérieures, telles qu'elles existent à présent, les différents degrés de civilisation, ces circonstances, cependant, me semblent jeter une vive lumière sur les progrès divers accomplis par les différentes races.

En citant la barbarie des aborigènes de l'Australie, j'ai fait remarquer que la Nouvelle-Hollande ne contenait « ni céréales, ni animaux qu'on puisse avec avantage réduire à l'état domestique ; » Le duc s'empare de cette remarque et dit : « Sir John Lubbock « constate, en réponse aux arguments de Whately, « tirés de la condition inférieure des sauvages austra- « liens, que cet état ne peut servir de preuve de leur « incapacité à s'améliorer, parce que le pays qu'ils « habitent est dépourvu des matériaux nécessaires à « un progrès, en ce sens qu'il ne contient ni céréales, « ni animaux domestiques. Sir J. Lubbock ne s'aper- « çoit pas que l'argument dont il se sert, pour déclarer

« tout progrès impossible, prouve en même temps que « la dégradation est forcée. Si les ressources d'un « pays ne permettent pas aux sauvages de se civiliser, « il est évident, qu'avec ces mêmes ressources il sera « impossible à une race à moitié civilisée de ne pas « retomber à l'état barbare. Et à moins que nous ne « supposions un Adam et une Ève spéciaux pour la « terre de Van-Diémen, ses habitants viennent certai- « nement de pays où céréales et bestiaux étaient con- « nus, et par conséquent la triste condition sociale de « ces indigènes résulte beaucoup plus probablement « de la dégradation que de la barbarie primitive. »

Ce que j'ai avancé, c'est qu'une race à demi civilisée aurait apporté d'autres ressources avec elle. L'homme a, je crois, introduit le chien dans ce pays, et très-certainement il aurait amené avec lui d'autres animaux domestiques, s'il en avait possédé. Le même argument s'applique aux plantes. Les Polynésiens ont transporté avec eux d'île en île la patate et le yam, ainsi que le chien; et, en admettant même que les premiers colons établis en Australie aient été dépourvus de ces plantes et sans moyens de se les procurer, ils auraient certainement trouvé quelque plante indigène à cultiver avec fruit, s'ils avaient jamais atteint un état aussi avancé que celui de l'état agricole.

Cet argument s'applique avec plus de force encore à la poterie; si les premiers habitants de l'Australie connaissaient cet art, je ne puis découvrir aucune raison qui ait pu le leur faire absolument perdre.

Le duc soutient évidemment que les indigènes de la terre de Van-Diémen (qu'il considère comme ap-

partenant à la même race que les Australiens et les Polynésiens, dont ils sont entièrement distincts) « sont « originaires de pays où céréales et bestiaux étaient connus » et que, cependant, « la dégradation était inévitable. » C'est là, certainement, le sens des paroles du duc, et c'est un triste présage pour nos compatriotes d'Australie. Mais la proposition, dès qu'on la représente débarrassée des artifices de langage, est si manifestement insoutenable qu'il est inutile de s'appesantir sur ce sujet. Le duc lui-même n'oserait pas soutenir que nos colons doivent fatalement devenir barbares, parce que les indigènes ne se sont pas civilisés. Cependant il étend et généralise cet argument dans un paragraphe subséquent : « A peine y a-t-il « un seul fait cité par Sir J. Lubbock en faveur de sa « propre théorie, qui ne se retourne immédiatement « contre elle, dès qu'on le rapproche des mêmes prin- « cipes indiscutables. » Loin d'être « indiscutable, » il me semble que le principe qui veut que partout où les sauvages sont restés sauvages les colons civilisés doivent fatalement, dans un temps donné, descendre au même niveau, est absolument erroné. Mais en lisant le passage ci-dessus, je cherchais avec intérêt quels faits j'avais si mal compris, si mal interprétés.

La grande majorité des faits qui se rapportent à la vie sauvage ont peu de portée sur la question, il aurait donc fallu que je fusse bien malheureux si, parmi tous ceux que j'ai cités à l'aide de mon raisonnement, il ne s'en était pas trouvé un seul que non-seulement j'aie bien interprété, mais qui ne se soit pas tourné contre

moi. Le duc cite trois cas à l'appui, mais il est à remarquer que je ne me suis servi d'aucun d'eux dans la présente discussion en faveur de la théorie que je soutiens. Si tous les faits sur lesquels je la base se tournent contre moi, il est curieux que le duc ne les énumère pas. Le duc emprunte les trois cas qu'il cite à mon ouvrage l'*Homme avant l'Histoire ;* ils ne me semblent avoir aucune portée sur la discussion actuelle; mais puisque le duc en pense autrement et que d'autres peuvent partager son avis, il est bon de voir l'usage qu'il en fait, et si réellement ils viennent en aide à son raisonnement.

« Sir J. Lubbock, dit-il, nous rappelle qu'on a « trouvé dans une caverne, au nord-ouest de l'Austra- « lie, d'assez bons dessins représentant des requins, « des tortues, des lézards, des canots et quelques « quadrupèdes, etc., et que cependant les habitants « indigènes actuels du pays ne peuvent comprendre « les dessins les plus frappants, et attribuent les dessins « de la caverne à une agence diabolique. » Ceci ne prouve rien, car les tribus australiennes diffèrent beaucoup entre elles quant à leur goût artistique; quelques-unes font encore de grossiers dessins, comme ceux dont il est parlé plus haut.

En second lieu : « Sir J. Lubbock cite le témoigna- « gne de Cook à l'effet que les Tasmaniens ne possé- « daient pas de canots. Cependant leurs ancêtres n'ont « pu gagner l'île en marchant sur la mer. » Ce raisonnement prouverait également que le kanguroo et l'échidna ont dû avoir des ancêtres civilisés; ces deux animaux habitent l'Australie et la Tasmanie, et il a dû

être impossible aussi à leurs ancêtres de passer de l'une à l'autre de ces îles en « marchant sur la mer. » Le duc, bien qu'il admette l'antiquité de l'homme, ne semble pas tenir compte des changements géologiques qui ont pu se produire pendant la période humaine.

Le seul autre cas qu'il cite est celui des Esquimaux, qui n'avaient ni armes ni idée de la guerre. Le duc fait le commentaire suivant : « Rien d'étonnant, les « pauvres gens ! Ils étaient refoulés dans des régions « où aucune race plus forte ne devait avoir envie de « les suivre. Mais le pays qu'habitent les enfants est « la preuve évidente que leurs ancêtres avaient connu « ce que signifient guerre et violence. » Il est peut-être fort naturel que le chef d'un grand clan écossais prenne en pitié un peuple qui, « ayant autrefois su ce que signifient guerre et violence, » n'ait plus de voisins à piller et à combattre, mais nous autres, habitants des plaines, nous sommes plus pacifiques, et nous ne voyons rien là qui doive exciter notre pitié, pas plus que nous n'y voyons une preuve de dégradation.

Je me suis appuyé, dans mon premier mémoire, sur l'état religieux des différentes races d'hommes, partie du sujet que M. Tylor a admirablement traitée depuis dans une conférence à l'Institution royale. L'emploi d'instruments de silex dans les sacrifices, longtemps après l'introduction des métaux, me semblait un excellent exemple de ce que M. Tylor a si heureusement nommé « survivance ». On peut citer un autre exemple. Le brahmine ne veut pas se servir pour les cérémonies religieuses du feu ordinaire, il ne veut même pas se le procurer en frappant un silex avec

un morceau d'acier, mais il retourne à la vieille méthode de la friction; un brahmine fait tourner à l'aide d'une corde un morceau de bois, tandis qu'un autre surveille l'étincelle qui va se produire.

J'ai cité aussi l'absence de toute religion chez certaines races sauvages, et, comme le duc le fait observer correctement, j'ai soutenu que c'était là probablement leur état primitif, parce qu'il est difficile de croire qu'un peuple qui a eu une religion vienne à la perdre entièrement (1).

Cet argument étonne profondément le duc. « S'il « y a, dit-il, un fait certain dans la nature de « l'homme, c'est qu'il est capable de perdre toute « connaissance religieuse, de cesser de croire aux « vérités enseignées par la religion, et de s'éloigner « des devoirs qu'elle impose. Si par « religion » on « entend seulement la croyance à l'existence d'un « pouvoir invisible et surnaturel, nous savons encore « que non-seulement cette croyance peut se perdre, « mais être même formellement repoussée par des « hommes très-civilisés. » Le duc, cependant, ajoute dans la même page : « Les religions sont la cause « directe des coutumes les plus cruelles et les plus « sauvages, qui existent dans le monde, et si les « hommes pouvaient abandonner les religions quand « il leur plaît, ou s'ils pouvaient même former le « vœu d'être débarrassés de celles qui pèsent sur leur « vie comme un cauchemar, il y aurait bien plus de

(1) Il est inutile d'expliquer que je n'ai pas voulu mettre en question la possibilité d'un changement de religion, mais la perte totale de toute religion.

« nations sans religion qu'il n'y en a. Mais il n'en est « pas des religions comme des vêtements, qu'on peut « mettre ou ôter, selon qu'ils sont utiles, beaux ou « confortables. »

Je suis ici parfaitement d'accord avec le duc. L'homme ne peut pas plus abandonner ou changer ses croyances religieuses qu'il ne peut rendre noir un cheveu blanc, ou ajouter un pouce à sa taille. Je ne nie pas qu'on ne puisse trouver exceptionnellement des hommes intelligents dépourvus de toute religion; mais si le duc prétend dire que les hommes très-civilisés perdent habituellement toutes idées religieuses, ou les repoussent avec mépris, je n'accepterai une telle opinion qu'avec beaucoup de difficulté. On ne pourrait, autant que je sache, citer aucune preuve pour justifier une opinion semblable. Il est vrai que, depuis le temps de Socrate jusqu'aux temps modernes, il y a eu et il y a encore des hommes plus avancés que leur époque, qui repoussent des dogmes ou des mythes particuliers; mais le duc d'Argyll ne voudrait pas, j'en suis persuadé, confondre le désir de réformes, avec le désaveu de la religion tout entière. Quelques philosophes condamneront les prières pour obtenir la pluie, mais ils seront aussi les premiers à condamner la magie; ils peuvent regarder la matière comme éternelle, mais ils ne supposeront jamais avec le Peau-Rouge que la terre a été créée, tandis que l'eau existait de toute éternité; et personne ne croit maintenant, avec les insulaires du Pacifique, que les pairs du royaume sont immortels, et que les simples bourgeois ne le sont pas.

S'il y a vraiment « un côté de la nature humaine plus vigoureux que tous les autres, » j'aurais pensé que c'est le pouvoir de concevoir chaque jour d'une façon plus élevée la vraie essence de la nature de Dieu.

Les sauvages les plus barbares n'ont aucune idée de la divinité. Ceux qui sont un peu plus avancés, regardent Dieu comme un ennemi qu'il faut craindre, mais à qui on peut résister avec beaucoup de chance de succès, comme un être que les adroits peuvent tromper et dont les forts peuvent se moquer. Ainsi, les indigènes des îles Nicobar essayent d'effrayer leur dieu avec des épouvantails, et le nègre bat son fétiche si ses vœux ne sont pas exaucés. A mesure que les tribus grandissent en civilisation, leurs divinités grandissent en dignité, mais leur puissance est encore limitée; l'une gouverne la mer, l'autre la terre; l'une règne sur les plaines, une autre sur les montagnes. Les plus puissantes sont vindicatives, cruelles et injustes. Elles exigent des cérémonies humiliantes et des sacrifices sanglants. Bien peu de races en sont arrivées à la conception d'un dieu bon et tout-puissant.

La religion la plus infime est peut-être celle des Australiens; elle ne consiste, en effet, qu'en une simple croyance irréfléchie à l'existence d'êtres mystérieux. L'indigène qui a un cauchemar, ou qui rêve, ne met pas en doute la réalité de ce qu'il a rêvé, et comme ni ses amis, ni ses parents, ne voient les êtres qui l'ont visité pendant son sommeil, il les regarde comme invisibles.

Dans le fétichisme, ce sentiment est plus méthodique. Le nègre essaye, au moyen de la magie, de

faire un esclave de son dieu. Aussi, le fétichisme est-il presque le contraire de la religion; il est à la religion ce qu'est l'alchimie à la chimie, l'astrologie à l'astronomie; il nous prouve combien nos idées d'un Dieu diffèrent de celles que peuvent s'en faire les sauvages. Le nègre n'hésite pas à punir un fétiche peu obéissant, et il le met dans sa poche s'il ne veut pas qu'il voie ce qui se passe. La lampe d'Aladin représente absolument le fétiche.

Un pas en avant, et la supériorité des dieux devient plus grande. Alors on adore tout, les animaux, les plantes et même les objets inanimés. En essayant d'expliquer le culte rendu aux animaux, il faut nous rappeler qu'on leur emprunte souvent leur nom. Les enfants et les parents d'un homme appelé l'Ours, ou le Lion, font de ce nom un nom de tribu. La tribu respecte d'abord l'animal, puis finit par l'adorer. On peut prouver que cette forme de religion a existé à une époque, ou à une autre, dans le monde presque tout entier.

« Le totem, » dit Schoolcraft, » est un symbole du « nom de l'ancêtre, ordinairement quelque quadru- « pède, quelque oiseau ou quelque autre membre du « règne animal qui sert, si nous pouvons nous expri- « mer ainsi, de nom de famille. C'est presque tou- « jours un être animé; il est bien rare qu'on « l'emprunte à un objet inanimé. Son importante si- « gnification consiste en ce que les individus font re- « monter jusqu'à lui leur filiation. Quel que soit le « nom qu'ils portent pendant leur vie, c'est le totem, « et non pas leur nom personnel, que l'on inscrit sur

« leur tombe. On peut ainsi retracer les familles qui « sont devenues peuplades ou tribus, et qui se sont « prodigieusement multipliées dans l'Amérique sep- « tentrionale, ce qui d'ailleurs simplifie beaucoup la « tâche de l'ethnologue. » Le totémisme, d'ailleurs, n'existe pas seulement en Amérique. Dans l'Inde centrale, « les « Moondah Enidhi » ou Oraon, les « Mi- « nijrar » ou tribu de l'anguille, ne veulent pas tuer « ou manger ce poisson. Les tribus du Faucon, du « Corbeau ou du Héron ne veulent pas, respective- « ment, tuer ou manger ces oiseaux. Livingstone, « cité par Latham, nous dit que les sous-tribus des « Bitshaunas (ou Bechuanas) portent aussi le nom de « certains animaux et qu'une tribu ne mange jamais « l'animal dont elle porte le nom, et évite toujours « de le tuer (1). »

On retrouve, d'ailleurs, de tous côtés des traces de totémisme, et il joue un rôle dans les prohibitions matrimoniales.

Quant aux objets inanimés, nous devons nous rappeler que le sauvage explique par la vie toute action et tout mouvement. Il croit en outre que toute chose extraordinaire est « un grand médicament, » ce qui conduit au culte de tout objet inanimé remarquable. M. Fergusson a récemment essayé de prouver le rôle spécial et presque universel que joue le culte des arbres et du serpent. Il aurait pu, je crois, fournir des preuves aussi importantes pour le culte de beaucoup d'autres objets. Il me semble évident que, sous cette

(1) *Trans. Ethn. Soc.* Nouvelle série, vol. VI, p. 36.

forme religieuse, les objets adorés ne sont pas regardés comme emblèmes et ne sont pas personnifiés. Le sauvage pense que les objets inanimés ont un esprit aussi bien que les hommes; aussi, quand on sacrifie les femmes et les esclaves sur un tombeau, brise-t-on les armes, afin que l'esprit de ces dernières, comme ceux des premiers, puissent accompagner leur maître dans l'autre monde.

La puissance toujours croissante des chefs et des prêtres amène l'anthropomorphisme, avec ses sacrifices, ses temples, ses prêtres, etc. C'est à cette phase qu'appartient l'idolâtrie, qu'il ne faut en aucune façon regarder comme l'état religieux le plus bas. Salomon, d'ailleurs, a fait remarquer, il y a bien longtemps, que l'idolâtrie se lie au pouvoir monarchique (1).

Le culte des principes peut être regardé comme un état plus avancé encore du développement naturel de la religion.

Il est important d'observer que chaque état religieux se superpose au précédent, et que les croyances passées se perpétuent chez les enfants et les ignorants. Ainsi les ignorants croient encore à la magie, et les contes de fées font les délices des enfants.

Il me semble certain que le développement graduel des idées religieuses, chez les races inférieures, est un excellent argument à opposer à ceux qui prétendent que les sauvages sont les descendants d'ancêtres civilisés. L'archevêque Whately admettrait la relation

(1) *Sagesse*, XIV, 17.

qui existe entre ces différentes phases de croyances religieuses; mais il lui serait fort difficile, je crois, d'imaginer un procédé de dégradation naturelle au moyen duquel il pût expliquer les opinions singulières et les erreurs des races inférieures, ou la croyance à la magie et autres absurdités chez les races civilisées; si ce n'est par un raisonnement semblable à celui que j'ai essayé de tracer.

Il y a une autre partie du mémoire du duc où, bien que généralement ce soit un adversaire consciencieux, il fait une accusation insupportable. Il critique vivement les « quatre âges » admis ordinairement par les archéologues, faisant porter particulièrement ses critiques sur les termes « Palæolithique» et « Néolithique, » qu'on emploie pour désigner les deux premiers.

Je ne prétends pas prendre pour moi en particulier le blâme que le duc inflige impartialement à tous les archéologues. Mais, comme j'ai proposé les deux termes en question, je me contenterai de placer en regard le passage dans lequel ils ont paru pour la première fois et la critique du duc; puis je demanderai s'il y a aucun fondement à l'accusation vigoureuse faite par le noble écrivain.

Le duc dit : « Je dois faire observer ici que les archéologues « emploient à ce sujet un langage, qui, s'il n'est pas positivement erroné, exige tout au « moins des définitions plus ri-

En proposant les termes indiqués plus haut, je me suis exprimé ainsi :

« L'étude attentive des restes « qui nous sont parvenus semble « nous indiquer qu'on peut divi-

« goureuses et une signification « plus précise, que celle qu'ils « sont disposés à lui donner.

« Ils parlent d'un âge ancien « de la pierre (Palæolithique), « d'un âge plus récent de la « pierre (Néolithique), d'un âge « du Bronze et d'un âge du Fer. « Or, il n'y a aucune preuve que « ces âges aient jamais existé « dans le monde. Il peut être, et « il est probablement vrai, que la « plupart des peuples, dans le « progrès des arts, ont, avant de « connaître les métaux, employé « la pierre pour en faire des ins- « truments. Cela même, cepen- « dant, peut n'être pas vrai pour « tous les peuples. Il ne paraît « pas y avoir en Afrique traces « d'une époque où les indigènes « ne connaissaient pas l'usage du « fer, et Sir Samuel Baker me dit « que les minerais de fer sont si « communs en Afrique et si faci- « lement réductibles par la cha- « leur, que les tribus les plus « grossières, à condition qu'elles « connussent le feu, pouvaient « découvrir l'usage du fer. Il faut « se rappeler, en outre, qu'il y a « dans le monde quelques pays « où il est aussi difficile de se « procurer des pierres que des « métaux.

« Les grandes plaines d'allu- « vion de la Mésopotamie en sont « un exemple. Nous savons, par « ser l'archéologie antéhistorique « en quatre grandes époques.

« Primo : celle du diluvium, « alors que l'homme se parta- « geait la possession de l'Europe « avec le mammouth, l'ours des « cavernes, le rhinocéros à toi- « son et d'autres animaux dispa- « rus. Nous pourrions donner à « cette époque le nom de « Pa- « læolithique. »

« Secundo : L'âge de la pierre « polie; période caractérisée par « des armes et des instruments « magnifiques, faits de silex et « d'autres pierres, mais pendant « laquelle nous ne trouvons au- « cune trace de métaux, si ce « n'est de l'or, qui semble avoir « été employé quelquefois en or- « nements. Nous pourrions don- « ner à cette époque le nom de « Néolithique. »

« Tertio : L'âge du Bronze, « pendant lequel le bronze sert à « faire les armes et les instruments « tranchants de toute espèce.

« Quarto : L'âge du Fer, pen- « dant lequel ce métal remplace « le bronze dans la fabrication « des armes, des haches, des « couteaux, etc.; le bronze ce- « pendant est encore communé- « ment employé pour les orne- « ments et fréquemment aussi « pour les poignées des épées et « des autres armes, mais jamais « pour la lame.

« ce qui nous reste des premières « monarchies chaldéennes, qu'une « haute civilisation, et comme arts, « et comme commerce, coexistait « avec l'usage des instruments de « pierre d'un caractère très-grossier.

« Ce fait prouve que de grossiers instruments de pierre ne « constituent pas une preuve absolue d'un état réellement barbare. Et, en admettant même « qu'il soit vrai que l'emploi de « la pierre a, dans tous les cas, « précédé l'emploi des métaux, il « est absolument certain que « l'époque, qui, dans une partie « du monde, était un âge de la « pierre, était un âge du métal « dans une autre. Prenons les « Esquimaux ou les insulaires du « Pacifique, par exemple, et nous « pourrons dire que nous vivons « encore, ou que nous avons tout « récemment vécu, pendant l'âge « de la pierre. »

« Les armes de pierre, d'ailleurs, étaient encore fort en « usage pendant l'âge du Bronze « et même pendant l'âge du Fer. « De telle sorte que la seule présence de quelques instruments « de pierre n'est pas en elle-même « une preuve suffisante qu'une « trouvaille » donnée appartient « à l'âge de la Pierre.

« Afin de prévenir tout malentendu, il vaut mieux constater, une fois pour toutes, « que j'applique cette classification à l'Europe seule, quoiqu'en toute probabilité on « puisse l'appliquer aussi aux « parties voisines de l'Asie et de « l'Afrique. Quant aux autres « pays civilisés, la Chine et le « Japon, par exemple, nous ne « savons rien sur leur archéologie antéhistorique. Il est évident aussi que quelques peuples, tels que les habitants de « la terre de Feu, ceux des îles « Andaman, etc., ne sont encore que dans l'âge de la « Pierre. »

On voit par le passage ci-dessus que j'ai indiqué ces limites mêmes dont le duc blâme l'omission.

Je vais actuellement citer deux ou trois autres arguments à l'appui de ma théorie. Des témoignages nombreux semblent prouver que les produits des croisements de diverses variétés tendent à revenir au type

dont ces variétés sont sorties. Ainsi Tegetmeier constate qu'un « croisement entre deux variétés non « couveuses (de la poule commune) produit presque « invariablement une métis, qui devient pondeuse et « couve avec beaucoup de constance. » M. Darwin cite plusieurs cas dans lesquels de semblables hybrides ou métis sont particulièrement sauvages et difficiles à dompter; la mule en est un exemple familier. MM. Boitard et Corbié constatent que, quand ils croisent certaines espèces de pigeons, ils obtiennent invariablement des jeunes, colorés comme le *C. livia* sauvage. M. Darwin a répété ces expériences et a confirmé ce fait.

Il en est de même des poules. La poule domestique était originairement rougeâtre, mais on peut élever des milliers de poules espagnoles noires, ou de poules blanches, sans qu'une seule plume rouge se montre, et cependant M. Darwin a constaté qu'en croisant les deux variétés, on obtient immédiatement des spécimens ayant des plumes rouges. On a obtenu des résultats semblables avec les canards, les lapins et les bestiaux. Il est inutile de citer en détail, car l'ouvrage de M. Darwin, *Des animaux et des plantes à l'état de domesticité*, se trouve dans les mains de tous les naturalistes.

Appliquant ces résultats à l'homme, M. Darwin fait observer que les races métisses sont singulièrement sauvages et dégradées. « Il y a bien des années, dit-« il, j'ai été frappé par ce fait que, dans l'Amérique « méridionale, les hommes provenant de croisements « entre les nègres, les Indiens et les Espagnols, ont ra-

« rement, quelle que puisse en être la cause, une bonne « physionomie. Livingstone remarque qu'il est inexpli- « cable que les métis soient plus cruels que les Por- « tugais, mais que le fait existe. Un indigène dit à « Livingstone : Dieu a créé les blancs et Dieu a créé « les nègres, mais c'est le diable qui a créé les métis ! « Quand deux races, toutes deux placées en bas de « l'échelle sociale, se croisent, le produit semble être « éminemment mauvais. Ainsi Humboldt, qui ne res- « sentait aucun de ces préjugés qui existent aujour- « d'hui en Angleterre, parle en termes fort vifs du « caractère mauvais et sauvage des Zambas, ou métis « entre les Indiens et les nègres, et plusieurs obser- « vateurs en sont arrivés à la même conclusion. Nous « pouvons peut-être déduire de ces faits que l'état de « dégradation de tant de races métisses est due, en « partie, à un retour vers l'état primitif et sauvage, « retour produit par l'acte du croisement, aussi bien « que par les fâcheuses conditions morales qui l'ac- « compagnent ordinairement. »

J'avoue, cependant, qu'il me semble qu'on peut expliquer ces faits par les conditions déplorables dans lesquelles les métis se trouvent ordinairement placés. Les métis entre les agents de la baie d'Hudson et les femmes indigènes, étant bien traités et généralement bien élevés, semblent constituer une population respectable (1).

Je désire aussi appeler particulièrement l'attention sur l'analogie remarquable qui existe entre l'intelli-

(1) Dunn, *Oregon Territory*, p. 147.

gence des sauvages et celle des enfants. « Quand les « Abipones, dit Dobritzhoffer (1), ne peuvent com- « prendre quelque chose à première vue, ils se lassent « bientôt de l'examiner et crient « orqueenâm? » « Qu'est-ce après tout? » Quelquefois, quand les Gua- « ranies sont complétement étonnés, ils froncent le « sourcil et s'écrient : « Tupâ oïqua à. » « Dieu sait ce « que c'est. » Ils possèdent à un si petit degré le pou- « voir de raisonner et ont si peu d'inclination à exer- « cer le peu qu'ils en ont, qu'il n'y a pas lieu de « s'étonner s'ils ne se donnent pas la peine de distin- « guer une chose d'une autre. »

Richardson dit des Indiens Dogrib : « Quelque con- « sidérable que soit la récompense qu'ils s'attendent « à recevoir, en arrivant à destination, on ne peut « compter sur eux pour porter des lettres. Un léger « obstacle, l'espoir d'un banquet, une idée soudaine « d'aller visiter un ami, est suffisant pour les dé- « tourner pendant un temps indéterminé (2). » Le Vaillant (3) observe aussi que, par leur grande curiosité, les Namaquas ressemblent beaucoup aux enfants.

M. Bourien (4) dit, en parlant des tribus sauvages qui habitent la péninsule de la Malaisie : « Le fond de « leur caractère se compose d'inconstance, de crainte, « de timidité et de défiance; ils semblent toujours « penser qu'ils seraient mieux dans tout autre endroit

(1) *History of the Abipones*, vol. II, p. 59.
(2) *Arctic Expedition*, vol. II, p. 23.
(3) *Voyages en Afrique*, 1776, vol. III, p. 12
(4) *Trans. Ethn. Soc.* vol. III, p. 78.

« que celui qu'ils occupent. Comme chez les enfants, « leurs actions semblent rarement le résultat de la ré- « flexion, et ils agissent presque toujours sur l'impul- « sion du moment. » Les insulaires du Pacifique « sont, comme les enfants, toujours prêts à pleurer « dès que leurs passions sont vivement excitées, et, « comme les enfants aussi, ils oublient leurs larmes « dès qu'elles sont versées (1). »

Le capitaine Cook rapporte qu'à Tahiti Oberea, la reine et Tootahah, un des principaux chefs, jouaient avec deux grandes poupées. D'Urville nous dit qu'un chef de la Nouvelle-Zélande, qui se nommait Tauvarya, « pleura, comme un enfant, parce que les matelots « salirent son manteau favori en le couvrant de fa- « rine (2). » Williams (3) relate qu'à Viti, hommes et femmes se mettent souvent à pleurer pour la moindre cause. Burton dit même que chez les Africains orientaux les hommes pleurent plus souvent que les femmes (4).

Les sauvages ne ressemblent pas seulement aux enfants par leur caractère général, mais une analogie curieuse existe encore sur bien des points. Par exemple, la tendance à répéter les syllabes, qui est si caractéristique chez eux, existe aussi d'une façon remarquable chez les sauvages. Les mille premiers mots du dictionnaire anglais de Richardson ne contiennent que trois exemples de répétitions de syllabes *adsciti-*

(1) Cook, *First Voyage*, p. 103.
(2) Vol. II, p. 398. Voir aussi Yate, *New Zealand*, p. 101.
(3) *Fiji and the Fijians*, vol. II, p. 121.
(4) *Lake Regions*, p. 332.

tious, *adventitious*, *agitator*, et encore la répétition dans ces mots est-elle réduite à un minimum. On ne trouve pas un seul mot comme *ahi ahi*, soir; *ake ake*, éternel; *aki aki*, oiseau; *aniwa-niwa*, arc-en-ciel; *anga anga*, agrément; *angi angi*, à bord; *aro aro*, en avant; *aru aru*, épouser; *ati ati*, chasser; *awa awa*, vallée; ou *awanga wanga*, espoir; sorte de mots qui abondent dans les langues sauvages.

Les mille premiers mots d'un dictionnaire français ne contiennent que deux exemples de répétition de syllabes, *ananas* et *assassin*, empruntés tous deux à une race inférieure et qu'on ne peut strictement regarder comme français.

Mille mots allemands, en prenant les lettres C et D, ne contiennent que six exemples de répétitions : *Cacadu* (cockatoo), *cacao*, coco, *cocosbaum* (cacaoyer), *cocosnuss* (noix de coco) et *dagegen;* or tous, sauf le dernier, sont empruntés aux langues étrangères.

Enfin, les mille premiers mots grecs ne contiennent que deux répétitions dont l'un est ἀβαρβαρος.

Pour comparer avec les langues ci-dessus citées, j'ai examiné les vocabulaires des dix-huit tribus suivantes, et je constate les résultats de cet examen dans la table suivante :

LANGAGES.	NOMBRE DE MOTS EXAMINÉS.	NOMBRE DE RÉPÉTITIONS.	PROPORTION PAR MILLE.	
Europe.				
Anglais	1000	3	3	
Français.	1000	2	2	Étrangers.
Allemand	1000	6	6	Étrangers, sauf un.
Grec.	1000	2	2	
Afrique.				
Beetjuan	188	7	37	Lichtenstein.
Bosjesman	129	5	38	Id.
Namaqua Hottentot.	1000	75	75	H. Tindall.
Mpongwe.	1264	70	60	Snowden et Prall.
Fulup.	204	28	137	Koelle.
Mbofon	267	27	100	Id.
Amérique.				
Makah	1011	80	79	Smithsonian Contributions, 1869.
Indiens Dariens. . .	184	13	70	Trans. Ethn. Soc. vol. 6.
Ojibwa	283	21	74	Schoolcraft.
Tupy (Brésil). . . .	1000	66	66	Gonsalvez Dias.
Nègres.				
Ile Brumer.	214	37	170	M'Gillivray.
Baie de Redscar . .	125	10	80	Id.
Louisiade.	138	22	160	Id.
Erroob	513	23	45	Jukes.
Ile Lewis Murray. .	506	19	38	Id.
Australie.				
Kowrarega	720	26	36	M'Gillivray.
Polynésie.				
Tonga.	1000	166	166	Mariner.
Nouvelle-Zélande . .	1300	220	169	Dieffenbach.

Pour les langages africains, j'ai examiné les dialectes beetjuan et bosjesman, donnés par Lichtenstein, dans ses *Travels in southern Africa ;* le dialecte hottentot namaqua donné par Tindall, dans son

Grammar and vocabulary of the Namaqua Hottentot; le mpongwe du Gabon tiré de *Grammar of the Mpongwe language*, publié par Snowden et Prall de New York; et enfin les langages fulup et mbofon de Koelle, *Polyglotta africana*. Pour l'Amérique, le dialecte makah, donné par M. Swan dans les *Smithsonian contributions*, pour 1869; le vocabulaire ojibwa donné dans Schoolcraft, *Indian Tribes;* le vocabulaire darien dans le sixième volume, nouvelle série, des *Ethnological society's transactions;* et le vocabulaire tupy donné par A. Gonsalvez Dias, *Diccionaria da lingua Tupy, chamada lingua geral dos indigenas do Brazil.* J'ai ajouté les langages parlés à l'île Brumer, à la baie de Redscar, à Kowrarega et à la Louisiade, publiés par M'Gillivray dans le *Voyage of the Rattlesnake;* et les dialectes d'Erroob et de l'île Lewis Murray, publiés par Jukes dans le *Voyage of the Fly*. J'ai consulté enfin, pour la Polynésie, le *Tongan Dictionary*, publié par Mariner, et celui de la Nouvelle-Zélande, par Dieffenbach.

Le résultat est que, tandis que dans les quatre langues européennes examinées, nous trouvons environ deux répétitions par mille mots, nous en trouvons de 38 à 170 par mille dans les langues sauvages, c'est-à-dire de vingt à quatre-vingts de plus en proportion.

Elles sont particulièrement nombreuses dans la Polynésie et aux îles Viti; ainsi, à Viti, les noms tels que Somosomo, Rakiraki, Raviravi, Lumaluma, sont fort nombreux. Les mots les plus familiers de la Nou-

velle-Zélande sont peut-être : *Meremere*, *patoo patoo* et *Kivi kivi*. Les répétitions de syllabes sont d'ailleurs si caractéristiques dans les langues sauvages qu'elles ont donné lieu au terme « barbare ».

Les sauvages aiment beaucoup les animaux apprivoisés. M. Galton en cite bien des exemples dans son mémoire sur la « Domestication des animaux » (1).

Entre autres détails curieux, on peut citer l'emploi de la crécelle. Anciennement instrument sacré et mystérieux, comme il l'est encore chez quelques Peaux-Rouges de Sibérie et quelques tribus brésiliennes (2), il est devenu chez nous un jouet d'enfant. Ainsi Dobritzhoffer nous dit que les Abipones adorent les pléiades à une certaine époque de l'année. La cérémonie consiste en une fête accompagnée de danses et de musique, alternant avec les louanges des étoiles, pendant lesquels la principale prêtresse « qui préside « les cérémonies, danse par intervalles, faisant ré- « sonner en mesure une gourde remplie de noyaux, « pirouettant tantôt sur un pied, tantôt sur l'autre, « sans jamais changer de place et sans varier ses « mouvements (3). »

Spix et Martius (4) décrivent ainsi un chef Coroado : « Au milieu de l'assemblée se tenait le chef « qui, par sa force, sa ruse et son courage, avait ob- « tenu chez eux la plus grande autorité et avait reçu « de Marlier le titre de capitaine. Dans sa main droite « il tenait le maraca, les castagnettes, dont nous avons

(1) *Trans. Ethn. Soc.* vol. III, p. 122.
(2) Martins, *Von dem Rechtszustande unter den Ur. Brasiliens*, p. 34.
(3) Dobritzhoffer, vol. II, p. 65, 72.
(4) *Travels in Brazil.* Londres 1824, vol. II, p. 234.

« parlé ci-dessus, qu'ils appellent gringerina, il les « mettait en mouvement, battant la mesure avec son « pied droit. » Les nègres du Congo avaient aussi une grande crécelle en bois sur laquelle ils prêtaient leurs serments (1). » La crécelle joue aussi un rôle important chez les Indiens de l'Amérique septentrionale (2). Quand une personne tombe malade, le sorcier apporte la crécelle sacrée et l'agite sur elle. C'est là, dit Prescott, le principal remède pour tous les maux. Catlin (3) témoigne aussi de la grande importance de la crécelle. Quelques tribus ont un tambour sacré qui ressemble beaucoup à celui des Lapons (4). Quand un Indien tombe malade, dit Carver (5), « le « magicien reste jour et nuit, près de lui, faisant ré- « sonner à ses oreilles une gourde pleine de noyaux, « qu'ils appellent un chichiconé. »

Klemm (6) constate aussi la grande importance attachée à la crécelle en Amérique, et Staad pense même qu'on l'adorait comme une divinité (7).

Schoolcraft (8) nous représente aussi Oshkabaiwis, grand magicien Peau-Rouge, tenant dans sa main la crécelle sacrée, ce qui est d'ailleurs l'emblème usuel de l'autorité en Amérique. Je n'ai jamais lu qu'un enfant sauvage se servît de la crécelle comme jouet.

Le jeu de pile ou face, simple jeu d'enfant aujour-

(1) Astley, *Collection of voyages*, vol. III, p. 233.
(2) Schoolcraft, *Indian tribes*, vol. II, p. 179.
(3) American Indians, vol. I, p. 37, 40, 163.
(4) Catlin, *loc. cit.*, p. 40.
(5) *Travels*, p. 385.
(6) *Culturgeschichte*, vol. II, p. 172.
(7) *Mœurs des Sauvages américains*, vol. II, p. 297.
(8) *Indian Tribes*, vol. III, pp. 490-492.

d'hui, était autrefois un moyen sacré et solennel de consulter les oracles.

La poupée aussi tient du baby et du fétiche. M. Tylor a indiqué bien d'autres points curieux, et je renvoie à son excellent ouvrage ceux que cette partie du sujet peut intéresser.

La danse est un autre exemple. Pour nous, c'est un simple amusement. Chez les sauvages, c'est une cérémonie importante et qui revêt le plus souvent le caractère religieux. Robertson nous a admirablement expliqué son caractère dans l'Amérique septentrionale (ci-dessus, p. 252).

Mais il est inutile de multiplier les exemples. Tous ceux qui ont beaucoup lu sur le sujet qui nous occupe admettront la vérité de ces faits. Ils expliquent le traitement capricieux que tant de voyageurs ont eu à subir de la part de potentats sauvages; bien traités un jour, maltraités le lendemain, chargés de présents dans un moment, négligés dans un autre, et souvent mis à mort.

L'analogie étroite qui existe entre les idées, le langage, les habitudes et le caractère des sauvages et des enfants, quoique généralement admise, n'est ordinairement signalée qu'en passant et regardée plutôt comme un accident curieux, que comme un vérité importante. Elle présente cependant, à divers points de vue, un sérieux intérêt. Mieux comprise, elle aurait pu nous éviter bien des malheurs nationaux, depuis la mort du capitaine Cook, jusqu'à la guerre d'Abyssinie. Elle a aussi une grande importance dans la discussion actuelle.

Les naturalistes se rangent presque tous à l'opinion que le développement de l'individu est le résumé de celui de l'espèce, conclusion qui, si elle est établie, sera certainement fort importante. On a déjà observé bien des faits qui la rendent tout au moins fort probable. Des oiseaux du même genre, ou de genres intimement alliés, qui, quand ils sont âgés, diffèrent par leur couleur, se ressemblent souvent beaucoup quand ils sont jeunes. Leidy a observé que les dents de lait du genre *Equus* ressemblent aux dents permanentes de l'*Anchiterium*, tandis que les dents de lait de l'*Anchiterium* ressemblent beaucoup au système dentaire du *Merychippus* (1). Rutimeyer, tout en appelant l'attention sur cette observation intéressante, ajoute que les dents de lait du *Equus caballus* et mieux encore celles du *E. fossilis*, ressemblent aux dents permanentes du *Hipparion* (2).

Agassiz, selon Darwin, regarde comme loi naturelle que les jeunes de chaque espèce et de chaque groupe ressemblent à de plus vieilles formes du même groupe, et Darwin (3) lui-même dit : « Nous pouvons « être presque certains que deux groupes, ou plus, « d'animaux, quelque différents qu'ils soient d'abord « les uns des autres par la structure et par les « habitudes, descendent de parents de la même « forme et sont par conséquent intimement parents, « s'ils passent par des états embryonaires très- « analogues. » M. Herbert Spencer (4) dit aussi :

(1) *Proc. Acad. Nat. Soc.* Philadelphie, 1858, p. 26.
(2) *Beiträge zur Kenntniss der fossilen Pferde*, Bâle, 1863.
(3) *Origine of species*, 4e édition, p. 532.
(4) *Principles of Biology*, vol. I, p. 349.

« chaque organisme éprouve, dans un court espace de « temps, une série de changements qui, si on suppose « qu'ils occupent une période infiniment considérable, « et qu'ils se produisent de différentes façons au « lieu d'une seule, nous présentent une concep- « tion assez claire de l'évolution organique en géné- « ral. »

On peut dire que cet argument implique l'acceptation de l'hypothèse de Darwin; c'est là cependant une erreur; l'objection pourrait être juste si les hommes appartenaient à différentes espèces, mais elle ne peut être avancée par ceux qui pensent que toute l'espèce humaine descend d'ancêtres communs; et, en un mot, elle est vivement défendue par Agassiz, l'un des adversaires les plus acharnés de M. Darwin. Considérée à ce point de vue l'analogie existant entre les sauvages et les enfants prend une singulière importance et devient presque concluante dans la discussion qui nous occupe actuellement.

Le duc termine son ouvrage en exprimant l'opinion que l'homme « alors même qu'il est arrivé au plus « haut point de la civilisation est sujet à la dégrada- « tion; qu'il peut perdre, et science, et religion. » Je ne nie pas que cela puisse arriver pour les individus; mais je ne puis croire qu'on puisse en dire autant de la race humaine tout entière (1). Les conclusions du

(1) Le duc semble penser que les premiers hommes, bien qu'inférieurs à ceux des temps présents dans la connaissance des arts mécaniques, étaient moralement et intellectuellement leurs supérieurs, ou tout au moins leurs égaux. Il est incroyable que, soutenant de semblables opinions, il se considère comme un champion de l'orthodoxie. La *Genèse*, au contraire, nous représente Adam nu, se vêtant plus tard de feuilles,

discours qu'a prononcé Lord Dunraven à la séance d'inauguration de l'Association archéologique Cambrienne, sont, selon moi, bien plus vraies et bien plus nobles. « Si nous jetons les yeux, dit-il, sur toute « l'histoire de la race humaine, telle que nous la pré- « sentent les recherches archéologiques, nous ne pou- « vons manquer de comprendre qu'elle indique une « suite de progrès, qui, malgré quelques périodes de « déclin, tendent toujours à la plus grande civilisa- « tion de l'homme, au développement de toutes ses « facultés, et qui nous font chaque jour mieux com- « prendre la puissance, la sagesse et la bonté d'un Dieu « tout-puissant. »

J'avoue donc qu'après avoir étudié avec beaucoup de soin les arguments du duc d'Argyll, je ne vois aucune raison pour adopter sa triste conclusion; je maintiens, au contraire, que l'histoire de l'humanité n'est qu'un long progrès et que nous pouvons envisager l'avenir avec confiance et avec espoir.

incapable de résister aux tentations les plus triviales, concevant la divinité sous la forme anthropomorphe la plus grossière. En un mot, si nous examinons Adam dans son mode de vie, dans sa condition morale et dans ses conceptions intellectuelles, nous en arrivons à la conclusion qu'il est le type du sauvage.

FIN.

NOTES.

Page 70.

Condition de la femme en Australie (1).

« Fœminæ sese per totam pene vitam prostituunt. Apud plurimas « tribus juventutem utriusque sexus sine discrimine concumbere in « usu est. Si juvenis forte indigenorum cœtum quemdam in castris « manentem adveniat, ubi quævis sit puella innupta, mos est : « nocte veniente et cubantibus omnibus, illam ex loco exsurgere et « juvenem accidentem cum illo per noctem manere unde in sedem « propriam ante diem redit. Cui fœmina sit, eam amicis libenter « præbet; si in itinere sit, uxori in castris manenti aliquis supplet « illi vires. Advenis ex longinquo accedentibus fœminas ad tempus « dare hospitis esse boni judicatur. Viduis et fœminis jam senes- « centibus sæpe in id traditis, quandoque etiam invitis et insciis co- « gnatis, adolescentes utuntur. Puellæ teneræ a decimo primum « anno, et pueri a decimo tertio vel quarto, inter se miscentur. Se- « nioribus mos est, si forte gentium plurium castra appropinquant, « viros noctu hinc inde transeuntes, uxoribus alienis uti et in sua « castra ex utraque parte mane redire.

« Temporibus quinetiam certis, machina quædam ex ligno ad « formam ovi facta, sacra et mystica, nam fœminas aspicere haud « licitum, decem plus minus uncias longa et circa quatuor lata, « insculpta ac figuris diversis ornata, et ultimam perforata partem

(1) Eyre, *Discoveries*, etc., II, 320.

« ad longam (plerumque e crinibus humanis textam) inserendam « chordam cui nomen « Moo yumkarr, » extra castra in gyrum ver- « sata, stridore magno e percusso ære facto, libertatem coeundi « juventuti esse tum concessam omnibus indicat. Parentes sæpe in- « fantum, viri uxorum quæstum corporum faciunt. In urbe Ade- « laide panis præmio parvi aut paucorum denariorum meretrices « fieri eas libenter cogunt. Facile potest intelligi, amorem inter « nuptos vix posse esse grandem, quum omnia quæ ad fœminas at- « tinent, hominum arbitrio ordinentur et tanta sexuum societati « laxitas, et adolescentes quibus ita multæ ardoris explendi dantur « occasiones, haud magnopere uxores, nisi ut servos, desidera- « turos. »

Page 86.

Adoption.

« Adjiciendum et hoc, quod post evectionem ad Deos, Juno, Jovis « suasu, filium sibi Herculem adoptavit, et omne deinceps tempus « materna ipsum benevolentia complexa fuerit. Illam adoptionem « hoc modo factam perhibent : Juno lectum ingressa, Herculem cor- « pori suo admotum, ut verum imitaretur partum, subter vestes ad « terram demisit. Quem in hoc usque tempus adoptionis ritum bar- « bari observant (1). »

Page 101.

Expiation pour le mariage.

Le passage de saint Augustin est ainsi que suit :

« Sed quid hoc dicam, cum ibi sit et Priapus nimius masculus, « super cujus immanissimum et turpissimum fascinum sedere nova « nupta jubeatur, more honestissimo et religiosissimo matrona- « rum (2). »

Hérodote décrit dans les termes suivants les coutumes babyloniennes (3) :

(1) Diodorus, IV. 39.
(2) Civit. Dei, VI. 9.
(3) Clio, I. 199.

Ὁ δὲ δὴ αἴσχιστος τῶν νόμων ἐστὶ τοῖσι Βαβυλωνίοισι ὅδε· δεῖ πᾶσαν γυναῖκα ἐπιχωρίην ἱζομένην ἐς ἱρὸν Ἀφροδίτης, ἅπαξ ἐν τῇ ζόῃ μιχθῆναι ἀνδρὶ ξείνῳ. Πολλαὶ δὲ καὶ οὐκ ἀξιεύμεναι ἀναμίσγεσθαι τῇσι ἄλλῃσι, οἷα πλούτῳ ὑπερφρονέουσαι, ἐπὶ ζευγέων ἐν καμάρῃσι ἐλάσασαι, πρὸς τὸ ἱρὸν ἑστᾶσι· θεραπηίη δέ σφι ὄπισθεν ἕπεται πολλή. Αἱ δὲ πλεῦνες ποιεῦσι ὧδε· ἐν τεμένεϊ Ἀφροδίτης κατέαται στέφανον περὶ τῇσι κεφαλῇσι ἔχουσαι θώμιγγος, πολλαὶ γυναῖκες· αἱ μὲν γὰρ προσέρχονται, αἱ δὲ ἀπέρχονται· σχοινοτενέες δὲ διέξοδοι πάντα τρόπον ὁσαιῶν ἔχουσι διὰ τῶν γυναικῶν, δι' ὧν οἱ ξεῖνοι διεξιόντες ἐκλέγονται. Ἔνθα ἐπεὰν ἵζηται γυνή, οὐ πρότερον ἀπαλλάσσεται ἐς τὰ οἰκία, ἢ τίς οἱ ξείνων ἀργύριον ἐμβαλων ἐς τὰ γούνατα μιχθῇ ἔξω τοῦ ἱροῦ· ἐμβαλόντα δὲ δεῖ εἰπεῖν τοσόνδε· Ἐπικαλέω τοι τὴν θεὸν Μύλιττα. Μύλιττα δὲ καλέουσι τὴν Ἀφροδίτην Ἀσσύριοι· τὸ δὲ ἀργύριον μέγαθός ἐστι ὁσονῶν· οὐ γὰρ μὴ ἀπώσηταί· οὐ γάρ οἱ θέμις ἐστί· γίνεται γὰρ ἱρὸν τοῦτο τὸ ἀργύριον· τὸ δὲ πρώτῳ ἐμβαλόντι ἕπεται, οὐδὲ ἀποδοκιμᾷ οὐδένα· ἐπεὰν δὲ μιχθῇ, ἀποσιωσαμένη τῇ θεῷ ἀπαλλάσσεται ἐς τὰ οἰκία, καὶ τώπὸ τούτου οὐκ οὕτω μέγα τί οἱ δώσεις· ὥς μιν λάμψεαι. Ὅσαι μέν νυν εἴδεός τε ἐπαμμέναι εἰσὶ καὶ μεγάθεος, ταχὺ ἀπαλλάσσονται· ὅσαι δὲ ἄμορφοι αὐτέων εἰσί, χρόνον πολλὸν προσμένουσι οὐ δυνάμεναι τὸν νόμον ἐκπλῆσαι· καὶ γὰρ τριέτεα καὶ τερταέτεα μετεξέτεραι χρόνον μένουσι. Ἐνιαχῇ δὲ καὶ τῆς Κύπρου ἐστὶ παραπλήσιος τούτῳ νόμος.

Mela (1) nous dit que chez les Auziles, autre tribu éthiopienne, « Feminis solemne est, nocte, qua nubunt, omnium stupro patere, « qui cum munere advenerint : et tum, cum plurimis concubuisse, « maximum decus; in reliquium pudicitia insignis est. »

Hérodote observe en parlant des Nasamoniens :

Πρῶτον δὲ γαμέοντος Νασαμῶνος ἀνδρός, νόμος ἐστὶ τὴν νύμφην νυκτὶ τῇ πρώτῃ διὰ πάντων διεξελθεῖν τῶν δαιτυμόνων μισγομένην· τῶν δὲ ὡς ἕκαστός οἱ μιχθῇ, διδοῖ δῶρον, τὸ ἂν ἔχῃ φερόμενος ἐξ οἴκου (2).

Diodore décrit à peu près dans les mêmes termes le mariage aux îles Baléares.

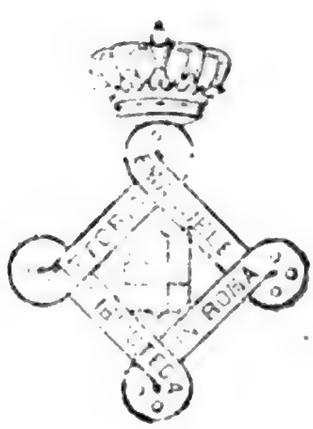
(1) Mela, I. 8.
(2) Melpomene, IV. 1872.
(3) Diodorus, V. 18.

MAG 20.12.74

Page 444.

Multiplicité des règlements en Australie.

Il semble à première vue fort remarquable qu'une race aussi sauvage que les Australiens aient des lois aussi rigoureuses et aussi nombreuses. Ce ne sont, en somme, que des coutumes auxquelles l'antiquité a donné force de loi. Il est évident, d'ailleurs, que quand une race est restée longtemps stationnaire, on doit trouver chez elle bien des coutumes qui sont ainsi devenues des lois.



LISTE

DES PRINCIPAUX OUVRAGES CITÉS DANS CE VOLUME.

Adelung, *Mithridates.*
Arago, *Voyage au tour du monde.*
Asiatic Researches.
Astley, *Collection of Voyages.*
Atkinson, *Oriental and Western Sibéria.*
Bachofen, *Das Mutterrecht.*
Baikie, *Exploring Voyage up the rivers Kwora and Binue.*
Bain, *Mental and Moral Science.*
Baker, *Albert Nyanza.*
— *Nile Tributaries of Abyssinia.*
Battel, *The strange Adventures of,* (Pinkerton, *Voyages and Travels*).
Beechey, *Narrative of a Voyage to the Pacific.*
Bosman, *Description of Guinea* (Pinkerton, *Voyages and Travels*).
Brett, *Indian Tribes of Guiana.*
Brooke, *Lapland.*
Bruce, *Travels in Abyssinia.*
Burchell, *Travels in Southern Africa.*
Burton, *Lake Regions of Africa.*
— *First Footsteps in Africa.*
— *Abbeokuta and the Cameron Mountains.*
— *City of the Saints.*
Caillié, *Voyage à Timbuctou.*
Callaway, *Religious System of the Amazulu.*
Campbell, *Tales of the West Highlands.*
Carver, *Travels in North America.*
Casalis, *The Basutos.*
Catlin, *North American Indians.*
Chapman, *Travels in S. Africa.*
Charlevoix, *History of Paraguay.*
Clarke, *Travels.*
Collins, *English Colony in New S. Wales.*
Cook, *Voyage round the World.* (In Hawkesworth, *Voyages*).
— *Second Voyage towards the South Pole.*
— *Third Voyage to the Pacific Ocean.*
Cox, *Manual of Mythology.*
Crantz, *History of Greenland.*
Darwin, *Animals and Plants under Domestication.*
— *Origin of Species.*
— *Researches in Geology and Natural History.*
Davis, Dr. J.-B., *Thesaurus Craniorum.*
Davis, *The Chinese.*
Davy, *Account of Ceylon.*

De Brosses, *Du culte des Dieux fétiches.*
Denham, *Travels in Africa.*
Depons, *Travels in South America.*
Dias, *Diccionario da Lingua Tupy.*
Dieffenbach, *New Zealand.*
Dobrizhoffer, *History of the Abipones.*
Drury, *Adventures in Madagascar.*
Dubois, *Description of the People of India.*
Dunn, *The Oregon Territory.*
Dulaure, *Histoire abrégée des différents Cultes,*
D'Urville, *Voyage au Pôle Sud.*
Earle, *Residence in New Zealand.*
Egede, *Greenland.*
Ellis, *Three Visits to Madagascar.*
— *Polynesian Researches.*
Erman, *Travels in Siberia.*
Erskine, *Western Pacific.*
Eyre, *Discoveries in Central Australia.*
Ferrar, *Origin of Language.*
Fergusson, *Tree and Serpent Worship.*
Fitzroy, *Voyage of the Adventure and Beagle.*
Forbes Leslie, *Early Races of Scotland.*
Forster, *Observations made during a Voyage round the World.*
Franklin, *Journey to the Shores of the Polar Sea*
Fraser, *Travels in Koordistan and Mesopotamia.*
Freycinet, *Voyage autour du Monde.*
Gaius, *Commentaries on Roman Law.*
Gama, *Descripcion histórica y cronológica de las Pedras de Mexico.*
Gardner. *Faiths of the World.*
Galton, *Tropical South Africa.*
Gibbs, H. H., *Romance of the Chevelere Assigne.*
Giraud-Teulon, *La Mère chez certains Peuples de l'Antiquité.*
Gladstone, *Juventus Mundi.*
Goguet, *De l'Origine des Lois, des Arts et des Sciences.*
Graah, *Voyage to Greenland.*
Gray, Sir G., *Polynesian Mythology.*
— *Journal of two Expeditions of Discovery in North-West and Western Australia.*
Hale, *Ethnology of the United States Exploring Expedition.*
Hallam, *History of England.*
Hanway, *Travels in Persia.*
Hayes, *Open Polar Sea.*
Hawkesworth, *Voyages of Discovery in the Southern Hemisphere.*
Héarne, *Voyage to the Northern Ocean.*
Herodote.
Hill, *Travels in Siberia.*
Hooper. *Tents of the Tuski.*
Humboldt, *Personal Researches.*
Hunter, *Comparative Dictionary of the Non-Aryan Languages of India and High Asia.*
Hume, *Essays.*
— *History of England.*
Inman, *Ancient Faiths in Ancient Names.*
James, *Expedition to the Rocky Mountains.*
Journal of the Royal Institution.
Jukes, *Voyage of the 'Fly.'*
Kames, *History of Man.*
Kenrick, *Phœnicia.*
Keppel, *Visit to the Indian Archipelago*
— *Expedition to Borneo.*
Klemm, *Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit.*
— *Werkzeuge und Waffen.*
Koelle, *Polyglotta Africana.*
Kolben, *History of the Cape of Good Hope.*
Kolff, *Voyage of the 'Dourga.'*
Kotzebue, *Voyage round the World.*

Labat, *Voyage aux Iles de l'Amérique.*
Labillardière, *Voyage à la recherche de La Pérouse.*
Lafitau, *Mœurs des Sauvages américains.*
Laird, *Expedition into the Interior of Africa.*
Lander (R. and J.), *Niger Expedition.*
Lang, *Aborigines of Australia.*
Latham, *Descriptive Ethnology.*
Lecky, *History of Rationalism.*
Lewin, *Hill Tracts of Chittagong.*
Lichtenstein, *Travels in South Africa.*
Locke, *On the human understanding.*
Lubbock, *Prehistoric Times*
Lyon, *Journal during the Voyage of Captain Parry.*
Mac Gillivray, *Voyage of the 'Rattlesnake.'*
M'Lennan, *Primitive Marriage.*
Maine, *Ancient Law.*
Mariner, *Tonga Islands.*
Marsden, *History of Sumatra.*
Martius, *Von dem Rechtszustaden unter den Ureinwohnern Brasiliens.*
Merolla, *Voyage to Congo* (Pinkerton, *Voyage and Travels*).
Metz, *Tribes of the Neilgherries.*
Metlahkatlah, published by the Church Missionary Society.
Middendorf, *Sibirische Reise.*
Monboddo, *Origin and Progress of Language.*
Montesquieu, *Esprit des Lois.*
Moser, *The Caucasus and its People.*
Moor, *Notices of the Indian Archipelago.*
Morgan, *Proc. Acad. Nat. Sci. Philadelphia.*
Mouhot, *Travels in the Central Parts of Indo-China.*
Müller (Max), *Chips from a German Workshop.*
Müller (Max), *Lectures on Language*, Frist Series.
— *Lectures ou Language*, Second Series.
Müller (F. G.), *Geschcihte der Amerikanischen Urreligionen.*
Nilsson, *On the Stone Age.*
Olaus Magnus.
Pallas, *Voyages en différentes Provinces de l'Empire de Russie.*
— *Voyages entrepris dans les Gouvernements méridionaux de l'Empire de Russie.*
Park, *Travels.*
Parkyns, *Life in Abyssinia.*
Perouse, *Voyage autour du Monde.*
Pline, *Histoire naturelle.*
Prescott, *History of Peru.*
— *History of Mexico.*
Prichard, *Natural History of Man.*
Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences.
Proceedings of the Boston Society of Natural History.
Proyart, *History of Loango* (Pinkerton, *Voyages and Travels*).
Raffles, *History of Java.*
Reade, *Savage Africa.*
Renan, *Origine du Langage.*
Richardson, *Journal of a Boat Journey.*
Robertson, *History of America.*
Rutimeyer, *Beitr. zur Kenntniss der fossilen Pferde.*
Scherzer, *Voyage of the 'Novara.'*
Schoolcraft, *Indian Tribes.*
Seeman, *A Mission to Fiji.*
Smith, A., *Theory of Moral Sentiments, and Dissertation on the Origin of Languages.*
— G. (Bishop of Victoria), *Ten Weeks in Japan.*
— I. *History of Virginia.*
— W., *Voyage to Guinea.*

Smithsonian Reports.
Snowden and Prall, *Grammar of the Mpongwe Language*. New-York.
Speke, *Discovery of the Source of the Nile.*
Spencer, *Principles of Biology*.
Spiers, *Life in Ancient India.*
Spix and Martius, *Travels in Brazil.*
Sproat, *Scenes and Studies of Savage Life.*
Squiers, *SerpentSymb ol in America.*
Stephens, *South Australia.*
Stevenson, *Travels in South America.*
Strahlenberg, *Description of Russia, Siberia and Great Tartary.*
Systems of Land Tenure. Published by the Cobden Club.
Tacite.
Tanner, *Narrative of a Captivity among the North American Indians.*
Taylor, *New Zealand and its Inhabitants.*
Tertre, *History of the Caribby Islands.*
Tindall, *Grammar and Dictionary of the Namaqua (Hottentot) Language.*
Transactions of the Americ. Antiq. Soc.
Transactions of the Ethnological Society.
Transactions of the R. S. of Victoria.
Tylor, *Anahuac.*
— *Early History of Man.*
Upham, *History and Doctrine of Buddhism in Ceylon.*
Vancouver, *Voyage of Discovery.*
Vogt, *Lectures on Man.*
Waitz, *Anthropology.*
Wake, *Chapters on Man.*
Wallace, *Travels in the Amazons and Rio Negro.*
Wallace, *Malay Archipelago.*
Watson and Kaye, *The People of India.*
Wedgwood, *Introduction to the Dictionary of the English Language.*
Whately (Archbishop of Dublin), *Political Economy.*
Wilkes, *United States' Exploring Expedition.*
Williams, *Fiji ond the Fijians.*
Wipple, *Report on the Indian Tribes.*
Wood, *Natural History of Man.*
Wrangel, *Siberia and the Polar Sea.*
Wright, *Superstition of England.*
Yate, *New Zealand.*

INDEX.

ABEOKUTA, tatouages chez les habitants de l'; 57.
ABIPONES, ne croient pas à la mort naturelle, 224.
— sorciers chez les, 249, 252.
— adorent les pléiades, 313.
— leur shamanisme, 340.
— n'ont aucune idée de la création, 375.
— leur manière de compter, 434.
ABYSSINIENS, absence de toute cérémonie nuptiale chez les, 77.
— adoption chez les, 87.
— culte des pierres chez les, 227.
ADOPTION, coutume fort répandue chez les races humaines inférieures, 86.
— chez les Grecs et les Romains, 87.
— le lien du lait, 87.
AFRIQUE, coutumes relatives au beau-père et à la belle-mère, 13.
— écriture employée comme remède en, 23.
— gravures pas comprises en, 40.
— parures de différentes tribus en, 55, 58.
— tatouages en, 57, 58.
— mariage et parenté en, 67.
— coutume de l'adoption en, 86.
— coutumes matrimoniales des Futans, 108.
— coutumes matrimoniales des Africains du nord, 111.
— restrictions apportées au mariage dans l'Afrique occidentale et orientale, 125.
— héritage par les femmes en, 138.
— ce que quelques tribus pensent des rêves, 218.
— idée qu'on se fait de l'ombre du corps, 217.
— idée de la divinité, 221.
— conduite du peuple pendant les éclipses, 228.
— totémisme en, 258.
— culte du serpent en, 264.

AFRIQUE, culte des animaux en, 273.
— culte des arbres en, 285.
— culte de l'eau en, 295.
— culte des pierres en, 305.
— culte des hommes en, 354.
— sacrifices humains en, 363.
— aucune notion de la création chez les peuples de, 377.
— absence de sens moral en, 393.
— pauvreté du langage en, 425.
— modes de numération en, 435.
— salutations en, 446.
AGE, respect rendu à l', 404.
AGES (les quatre), vraie théorie, 515.
AGOYE, idole de Whiddah, 266.
AHITAS DES PHILIPPINES, cérémonies nuptiales chez les, 107.
AHOOSH, lac, sacré pour les Bashkirs, 294.
AHTS, inactivité de leur intelligence, 8.
— esclavage des captives chez les, 134.
— leurs sorciers, 249.
— leur culte du soleil et de la lune, 313.
ALGONQUINS, leurs cérémonies, 443.
ALLIGATOR, culte de l', 273.
AMAZONE, vallée de l', mariage par capture chez les tributs de la 104.
AME, différence entre la croyance aux fantômes et la croyance à l', 368.
— des objets inanimés, 370.
AMÉRIQUE MÉRIDIONALE, coutume de la couvade dans l', 14, 15.
AMÉRICAINS, indiens, coutume chez les, par rapport à la belle-mère, 11.
— coutume de la couvade chez les, 16.
— leurs idées relativement aux portraits, 21.
— emploi de l'écriture comme remède, 22.
— leurs modes de traitements, 27.
— traitement des jumeaux, 30.
— leurs hiéroglyphes, 44-51.
— leurs tombeaux, 46.
— parures, 55.
— mariage et parenté chez les, 68.
— absence de cérémonies nuptiales, 76.
— système de parenté chez quelques tribus, 86.
— luttes chez les Indiens de la baie d'Hudson pour se procurer une femme, 91.
— restrictions apportées au mariage, 128, 129.
— importance des totems, 128.
— parenté par les femmes, 141.
— ce qu'ils pensent des songes, 216.
— idée qu'ils se font de l'ombre, 217.
— idée qu'ils se font de Dieu, 219.

Américains, absence de toute religion chez quelques, 211.
— ce qu'ils pensent des esprits, 219.
— comment ils considèrent la mort, 224,
— croyance à la pluralité des âmes, 234.
— croyance à la divination, 235.
— sorcellerie, 237, 238.
— jeûnes et révélations supposées, 250.
— idées religieuses, 259.
— croyance aux fétiches, 268.
— totémisme, 259.
— culte du serpent, 268.
— culte des animaux, 269.
— culte des arbres, 289, 290.
— culte de l'eau, 296, 297.
— culte des pierres, 308.
— culte du feu, 311.
— culte du soleil et de la lune, 312.
— absence d'idolâtrie, 342.
— sacrifices, 359.
— indifférence vis-à-vis de la mort, 374.
— idées sur la création, 375.
— idées sur une vie future, 399.
— langage, 408, 421.
— propriété foncière, 449.
— les parents prennent les noms des enfants, 458.
— châtiment des crimes, 460.
Amis, îles des, explications à Labillardière, 6.
— trahisons, 293.
Amour, absence de chants d', 68.
Ancêtres, culte des, 346.
Andaman, relations entre les sexes aux îles, 80, 94.
Angleterre, culte de l'eau en, 292.
— culte des pierres en, 305.
Anglo-Saxons, le wergild, 464.
Animaux, culte des, considéré comme une phase du progrès religieux, 256.
— — explications des anciens, 257.
— — chez les anciens Égyptiens, 273.
— excuses en les tuant, 274.
Apis, bœuf, regardé comme un dieu par les Égyptiens, 359.
Arabes, idées quant à l'influence de la nourriture, 18.
— singulier mariage chez les Hassanyeh, 73.
— rapports du mari et de la femme, 75.
— culte antique des pierres, 304.
— idées sur la violation d'un serment, 399.
Araignées, culte des, 271.
Arawaks, absence de cérémonies nuptiales chez les, 77.

ARBRES, universalité du culte des, 284.
— exemple cité par M. Fergusson, 279.
ARC-EN-CIEL, culte de l', 315.
ARGOT, origine de l', 415.
ARITHMÉTIQUE, difficultés des sauvages pour l', 335.
— emploi des doigts dans l', 431, 436.
ARMÉNIE, coutumes nuptiales en, 112.
ART, traces primitives d', 35.
— pendant l'âge de la pierre, 35.
— absence presque complète pendant l'âge du bronze, 36.
— sous le rapport ethnologique, 36, 37.
ASHANTÉE, harem du roi des, 137.
— absence de cérémonies nuptiales chez les, 78.
ASSYRIENS, sacrifices humains, 364.
ATHÉISME, défini, 205.
— la condition naturelle de l'esprit des sauvages, 210.
AUSTRALIENS, erreur de Dampier, 6.
— habitude de ne jamais contredire, 7.
— coutumes relatives au beau-père et à la belle-mère, 13.
— traitement de maladies, 28.
— incapables de comprendre un dessin, 40.
— parures, 52.
— mariage, 70.
— condition des femmes, 70, 90.
— mariage par capture, 97, 98.
— restrictions au mariage, 125.
— songes, 216.
— croyance à un esprit méchant, 223.
— croient qu'ils deviennent des blancs après la mort, 233.
— idées religieuses, 318.
— séjour de Mme Thomson, 318.
— totémisme, 259.
— aucune idée de la création, 317.
— absence de tout sens moral, 392.
— aucune idée de récompenses ou de châtiments futurs, 396.
— caractère de leurs lois, 439, 441.
AUSTRALIENS, salutations, 444.
— propriété foncière, 449.
— division de la propriété, 453.
— prennent le nom de leurs enfants, 457.
— condition des femmes, 531.

BABYLONIE, coutumes nuptiales en, 114.
BACHAPINS, leurs idées religieuses, 239.
BALÉARES, coutumes nuptiales aux îles, 115.

Bali, idées des indigènes sur les jumeaux, 29.
— mariage par capture à, 98.
Bambou, culte du, 286.
Basutos, système de primogéniture chez les, 457.
Battas de Sumatra, parenté par les femmes chez les, 140.
Béarn, coutume de la couvade au, 14.
Béchuanas, leurs idées sur les mauvais esprits, 219, 226.
— leurs idées sur les causes de la mort, 223.
— totémisme, 258.
Bédouins, absence de religion chez les, 210.
— leur mode de divination, 236.
Belles-Mères, coutumes relatives aux, 11-13.
Berbères, héritage par les femmes chez les, 138.
Bintang, absence de sens moral chez les insulaires de, 398.
Birmans, système de parenté chez les, 177.
Bo, culte dans l'Inde et à Ceylan de l'arbre, 285.
Bœuf, sacré dans l'Inde et à Ceylan, 272.
Bornéo, état des sauvages de l'intérieur de, 9, 10.
— coutumes relatives aux belles-mères, 13.
— coutume de la couvade à, 16.
Bornouèse, signes distinctifs des tribus, 58.
Bosjesmans, description d'après Lichtenstein des, 10.
— coutumes relatives aux beaux-pères et belles-mères, 13.
— incapables de comprendre la perspective, 41.
— absence de toute cérémonie nuptiale, 78.
— idées sur les fantômes, 233.
Bouriats, leurs lacs sacrés, 293.
Brésiliens, tuent et mangent les captifs, 118.
— règles sur le mariage, 130.
— idées sur les mauvais esprits, 219.
— sorciers, 249.
Bretons, postobits chez les, 372.
Brumeh, tatouages des femmes de l'île, 59.
Buffle, culte d'une clochette de, 234.
Bunns d'Afrique, signes distinctifs des tribus chez les, 57.

Cafres, ne comprennent pas les dessins, 41.
— tatouages des Bachapins, 57.
— mariage chez les, 68.
— Remarques du chef Seseka à M. Arbrousset, 199.
— absence de religion chez les Koussas, 211.
— idées religieuses d'un Zulu, 213.
— les Koussas attribuent les maladies à trois causes, 222.
idées sur les causes de la mort, 223.
— idées sur les mauvais esprits, 226.

Cafres, idées religieuses, 258.
— curieuse coutume de chasse chez les Koussas, 275.
— culte des ancêtres, 346.
— idées sur la création, 376.
— absence de sens moral, 393.
— mode de numération, 435.
Californiens, absence de religion et de gouvernement chez les, 211.
— croyance à l'anéantissement du corps et de l'esprit, 233.
— idées religieuses, 320.
— absence d'idées sur la création, 375.
Cambodjiens, idées sur les esprits, 226.
— idées sur les éclipses, 230.
Caraïbes, idées sur l'influence des aliments, 18.
— mariage par capture, 96.
— leur conduite pendant les éclipses, 229.
— croyance à la pluralité des âmes, 234.
— jeûnes et prétendues révélations, 252.
— idées sur la divinité, 390.
Carolines, tatouages d'un insulaire des, 61, 62.
Carthaginois, sacrifices humains chez les, 364.
Celtes, culte des arbres, 291.
Cercueils, présents de, 34.
Ceylan, deux sortes de mariages à, 73.
— polyandrie à, 133.
— idées religieuses des veddahs de, 319.
— culte des arbres à, 285.
— culte de l'arbre Bo, 286.
Chasse, coutume des Cafres Koussas sur la, 275.
— lois des sauvages sur la, 440.
Cherokees, divination chez les, 235.
— jeûnes, 251.
— système de parenté, 182.
— progrès en civilisation, 481.
Chinois, coutumes relatives aux belles-filles, 12.
— coutume de la couvade, 16.
— idées quant à l'influence des aliments, 18.
— modes de salutation, 33.
— présents de cercueils, 34.
— ne connaissent pas la perspective, 42.
— nœuds pour la transaction des affaires, 43.
— compression des pieds des femmes, 63.
— coutumes nuptiales, 79.
— restrictions apportées au mariage, 127.
— idées du peuple de Kiatka sur les éclipses, 230.
— idée sur la présence d'un homme dans la lune, 230.
— sorcellerie des magiciens, 244.

Chinois, fétiches, 258.
— traitements qu'ils font subir à leurs dieux, 330.
— attribuent la vie aux objets inanimés, 282.
— idolâtrie, 344.
— langage, 413.
Chipewyans, idées sur la création, 375.
Chiquitos, conduite pendant les éclipses, 229.
Chittagong, mariage chez les tribus des collines de, 69, 75.
Ciel, idées des races inférieures sur le, 371.
Circassiens, lien du lait chez les, 87.
— mariage par la violence, 109.
— exogamie chez les, 127.
Cloches, emploi des, par les boudhistes, 227.
— — par les Japonais, 227.
Coiffures, chez les Vitiens, 64.
— des autres races, 64.
Comanches, culte du soleil, de la lune et de la terre, 312.
— absence de sens moral, 393.
Communauté des femmes, 80.
Coroados, coutume de la couvade chez les, 14.
— ornements personnels des femmes, 52.
— culte du soleil et de la lune, 313.
— mode de numération, 434.
Courtisanes, respect des Grecs pour les, 118.
— leur caractère religieux dans l'Inde, 120.
Couvade, coutume de la, au Béarn, 14.
— généralité de cette coutume, 14, 15.
— origine de cette coutume, 16.
Création, les races inférieures n'ont aucune idée de la, 374.
Crécelles, considérées comme des divinités, 315
Crees, système de parenté, 185.
Crocodile, culte du, 273.
Crows, système de parenté chez les, 182.

Dacotahs, idées sur l'influence des aliments, 18.
— leur dieu de l'eau Unktahe, 296.
— culte des pierres, 308.
Dahomey, les messagers que le roi envoie à son père décédé, 374.
Dampier, son erreur chez les Australiens, 6.
Danses, religieuses, chez les sauvages, 253.
— chez les Indiens de la Virginie, 253.
Décan, tatouages des femmes du, 60.
Déification, tendance des sauvages à la, 258.
Dekkan, pierres sacrées dans le, 302.
Delawares, système de parenté chez les, 181.

Dents, limage des, 56.
— percées et ornées, 56.
Divination, chez les races sauvages, 235.
— description des modes de, 235-7.
Doingnaks, endogamie chez les, 135.
Droit, relation du, avec la loi, 399.
Dyaks de Bornéo, coutume de la couvade chez les, 16.
— — idées sur l'influence des aliments, 17.

Eau, (culte de l') en Europe, 291.
— — en Sibérie, 293.
— — dans l'Inde, 294.
— — en Afrique, 294.
— — dans l'Amérique septentrionale, 296.
— — dans l'Amérique méridionale, 299.
Écosse, culte de l'eau en, 292.
— culte des pierres en, 306.
Écriture, employée comme remède, 21-24.
— surprise des sauvages de la voir employée comme moyen de communication, 42.
— hiéroglyphes, 43.
— lettres indiennes sur écorce, 48, 49.
— application à la parure, 51.
Égyptiens, culte des animaux chez les, 257, 273.
Endogamie, origine de l', 134.
Épées, culte des, 312.
Esprits, toujours regardés comme méchants par les sauvages, 218.
— auteurs des maladies, 221.
Esquimaux, essai de rendre fécondes les femmes stériles, 19.
— traitement des maladies, 27.
— mode de salutations, 34.
— habileté pour le dessin, 36.
— hiéroglyphes, 43.
— parures, 55.
— coutume de lécher les présents, 87.
— capture des femmes, 103.
— système de parenté, 188.
— shamanisme, 338.
— langage, 413.
— description d'une hutte par le capitaine Parry, 501.
Étangs, cultes des, 293.
Éternuments, coutumes relatives aux, 486.
Éthiopie, coutumes nuptiales en, 115.
Étoiles, culte des, 312.
Exogamie, ou mariage hors de la tribu, 121.
Expiation pour le mariage, 114.

Familia, la, chez les Romains, 71, 90.
Fantômes, croyance des sauvages aux, 231, 3.
— différence qu'il y a entre la croyance aux fantômes et l'existence de l'âme, 368.
Felatah, toilette des dames, 54.
Femmes, coutume de procurer des, aux visiteurs, 117.
— position des, chez les sauvages, 70, 90.
— peuples chez lesquels les femmes ont exercé le pouvoir souverain, 90.
— origine de l'exogamie, 121.
— causes de la polygamie, 131.
— endogamie, 134.
— héritage par les, 138.
— position des femmes en Australie, 531.
Fétichisme, définition du, 205.
— considéré comme un phase du progrès religieux, 256.
— croyance des nègres au, 258.
— croyance au, en Europe et chez d'autres races, 328.
— coutume consistant à manger le fétiche, 361.
Feu, culte du, 309.
Fleuves, culte des, 277.
Formosa, tatouage à, 60.
Fourmilières, culte des, 315.
Fox, système de parenté chez les, 183.
France, culte des pierres en, 305.
Friesland, mariage par la violence au, 109.
Futans, coutumes nuptiales des, 108.

Galactophagi, communauté des femmes chez les, 86.
Galles, coutume nuptiale dans le pays de, 110.
Gambier, tatouages aux îles, 60.
Gangamma, ou fleuves, culte des, dans l'Inde, 294.
Gange, culte du, 294.
Germains, parenté chez les anciens, 141.
Goguet, sur la propriété, 448.
— sur les lois, 436.
Grecs, coutumes nuptiales, 115.
— idées de respect pour leurs dieux, 227.
— culte de l'eau, 293.
— culte des pierres, 299.
— origines de leurs mythes, 355.
— caractère de leurs dieux, 396.
— testaments, 453.
— officiers publics chargés de poursuivre les criminels, 459.
Groenlandais, coutume de la couvade, 16.

GROENLANDAIS, idées sur les songes, 215.
— conduite pendant les éclipses, 228.
— jeûnes et sorcelleries, 250.
— saisie des propriétés d'un homme après sa mort, 452.
GRUAICH, pierres dans l'île de Skye, 306.
GUAM, endogamie à, 136.
GUINEE, NOUVELLE, tatouages des femmes de la, 59.
— sacrifices humains, 363.
GUYACURUS, du Paraguay, mariages chez les, 69.
GUYANE, coutume de la couvade, 15.
— traitement médical, 25.
— restrictions apportées au mariage, 130.
— mode de numération, 433.

HARE, système de parenté chez les, 182.
HAWAI, système de parenté à, 81, 85.
— idées des indigènes sur les esprits, 225.
HÉLIOGABALE, forme du dieu, 305.
HÉRITAGES, par les femmes, 138.
HERMÈS ou termes, culte des pierres sous le nom de, 299.
HIÉROGLYPHES, 44.
HINDI, système de parenté chez les, 187.
HOTTENTOTS, mariages chez les, 67.
— mauvais esprits, 218.
— idées sur la prière, 378.
— aucune notion de récompenses ou de châtiments futurs, 399.
HUDSON, parenté par les femmes chez les Indiens de la baie d', 141.
HURONS, système de parenté chez les, 145-7.

IDOLATRIE, ou anthropomorphisme, 206.
— considérée comme phase du progrès religieux, 341.
— inconnue aux races inférieures, 342.
— origine de l', 343.
— Salomon sur les idoles, 348.
— les idoles ne sont pas de simples emblèmes, 349.
IKEOUGOUN, lac sacré, 293.
INDE, absence de cérémonies nuptiales chez quelques tribus de l', 76.
— coutumes nuptiales dans d'autres tribus de l', 99.
— respect rendu aux courtisanes de vésale, 119.
— restrictions apportées au mariage chez quelques races de l', 126.
— polyandrie, 133.
— endogamie, 134.
— sorcellerie, 240.
— magie, 245.

INDE, danses religieuses, 254.
— fétichisme, 325.
— culte des animaux, 272.
— culte des objets inanimés, 282.
— culte des arbres, 286.
— culte de l'eau, 294.
— culte des pierres, 30.
— culte du soleil, 313.
— divers autres cultes, 315.
— idolâtrie, 344.
— culte des ancêtres, 346.
— sacrifices humains, 363.
— idées sur les récompenses et les châtiments futurs, 398.
— salutations et cérémonies, 447.
— droits des enfants, 456.
— primogéniture, 459.
INFANTICIDE, causes de l', chez les sauvages, 123.
IRLANDE, culte de l'eau, 293.
— culte des pierres, 306.
IROQUOIS, système de parenté chez les, 145-7.
— ce qu'ils pensent des éclipses, 220.
ITALIE, coutumes nuptiales en, 117.

JAKUTS, restrictions apportées au mariage chez les, 127.
— culte des animaux, 272.
— culte des arbres, 286.
JAVA, les courtisanes respectées à, 119.
JAPONAIS, système de parenté chez les, 177.
JEUNES, pratiqués par les sauvages, 250.
JUIFS, parenté chez les, 142.
— sacrifices, 366.
JUMEAUX, idées sur les, 28-30.
— cause du préjugé général contre les, 30.

KALANGS DE JAVA, restrictions apportées au mariage chez les, 135.
KALMOUCKS, cérémonies nuptiales, 101.
— restrictions au mariage, 127.
KAMCHADALES, mariage par capture, 102.
— idées sur les esprits, 124.
KAMSCHADALES, coutume de la couvade, 16.
KAREN, système de parenté chez les, 188.
KENAIYER, restrictions au mariage, 128.
— parenté par les femmes, 141.
KHASIAS, de l'Indoustan, idées sur les jumaux, 29.

KINGSMILL, système de parenté chez les, 154.
KIRGHIZ, sacrifice chez les, 358.
KIRK, dérivation du mot, 291.
KOLS, de l'Inde centrale, cérémonies nuptiales, 100.
— croyance à un mauvais génie, 222.
— danses religieuses, 253.
KONDS d'Orissa, coutumes nuptiales, 100.
— restrictions au mariage, 127.
— totémisme, 276.
— culte des pierres, 301.
— culte du soleil et de la lune, 313.
— sacrifices humains, 360.
KOOKIES, de Chittagong, n'ont aucune notion de récompenses ou de châtiments futurs, 398.

LACS, culte des, 291.
LAIT, parenté par le, en Circassie, 87.
— force de la parenté par le lait en Écosse, 136.
LAMA, culte au Thibet du grand, 356.
LANGAGE, influence probable du caractère du langage sur celui de la religion, 334.
— figuré, des sauvages, 407.
— des races inférieures, 407.
— par gestes, 407-8.
— origine des, 411.
— mots racines, 414.
— onomatopées, 415.
— noms abstraits, 416.
— surnoms et argot, 416.
— origine des termes « père » et « mère », 416.
— pauvreté des langues sauvages, 425-7.
— tableau de dix-sept langages, 523.
LAPONS, idées par rapport aux portraits, 21.
— modes de divination, 236.
— jeûnes des sorciers, 252.
LETTRES, des Indiens Américains sur écorce, 48, 49.
LIMBOOS, coutumes de parenté chez les, 140.
LOCKE, met en question l'existence de principes innés, 390.
LOI, relation de la loi et du droit, 399.
LOIS, des races inférieures, 437.
— caractère des, 440.
— multiplicité, 441.
— règles et cérémonies, 442.
— sur la chasse, 444.
— salutations, 446.

Lois, propriété foncière, 448.
— testaments, 452.
— punition des crimes, 459.
Lune, culte de la, 312.
Lutte, coutume de la lutte au pugilat pour se procurer une femme, 91.
Lyciens, parenté par les femmes chez les, 139.

Madagascar, respect pour les songes, 215.
— culte des animaux, 288.
— absence de temples, 366.
M'Lennan, sur le mariage, 92 et suivantes.
Maine, M., remarques sur son ouvrage « Ancient Law », 4.
— sur les testaments, 452.
Maïs, culte du, chez les Péruviens, 289.
Maladie, comment considérée par les sauvages, 24.
— divers modes de traitement, 24, 25.
— cause des, chez les Cafres, 24.
Malais, idées sur l'influence des aliments, 17.
— cérémonies nuptiales, 101.
— description par M. Wallace, 388.
— mode de numération, 435.
Mama Cocha, divinité principale des Péruviens, 299.
Mammouth, empreinte d'un, 35.
Mandans, culte de l'eau, 297.
Mandingues, mariage chez les, 69.
— absence de cérémonies nuptiales, 78.
— coutume au moment du mariage, 80.
— mariage par la violence, 108.
— culte des animaux, 275.
— idées sur la prière, 378.
Mantchous, restrictions au mariage chez les Tartares, 136.
Maoris, culte des animaux, 270.
Mariage, chez les sauvages, 67.
— différentes sortes de, 71-3.
— provisoire à Ceylan, 73.
— absence de cérémonies, 76.
— absence de mot signifiant, 78.
— développement graduel de la coutume du, 80.
— communauté des femmes, 81, 88.
— opinions de Bachofen, 89.
— impliquant la suprématie de la femme, 89.
— opinions de M'Lennan, 92.
— vraie explication, 93.
— par capture, 95.
— par confarreatio, 112,

MARIAGE, expiation pour le, 113.
— femmes temporaires, 117.
— exogamie et son origine, 121.
— endogamie, 134.
MER, culte de la, 294. 299.
MERCURE, ses attributions, 299.
MEXICAINS, culte des animaux, 269.
— culte des arbres, 289.
— culte de l'eau, 297.
— culte du feu, 311.
— sacrifices humains, 360.
MICMACS, système de parenté chez les, 181.
MOHICANS, système de parenté chez les 185.
MONGOLS, coutumes nuptiales, 102.
— modes de divination, 236.
— lois, 443.
MORAL, origine du sens, 401.
— relation de la religion et de la morale, 405.
MORT, les sauvages ne croient pas à la mort naturelle, 223.
MUNSEE, système de parenté chez les, 181.
MUSICIENS, regardés comme infâmes, 119.

NAIRS, de l'Inde, parenté chez les, 80.
— parenté par les femmes chez les, 140.
NAPLES, fétichisme à, 276.
NATCHEZ, culte des pierres, 309.
— culte du feu, 311.
NATURE, culte de la, défini, 205.
NAUDOWESSIES, polyandrie chez les, 116.
NÈGRES, inactivité de leur intelligence, 9.
— idées sur les mauvais esprits, 221.
— croyance aux fantômes, 232.
— aucune idée d'une vie future, 232.
— croient devenir blancs après leur mort, 233.
— modes de divination, 235.
— sorcellerie, 238.
— croyance au fétichisme, 258.
— culte des arbres, 285.
— culte de la mer, 285, 294.
— culte des blancs, des mâts, des pompes, 296.
— culte d'une barre de fer, 315.
— shamanisme, 341.
— n'ont aucune notion de la création, 377.
— ne prient pas Dieu, 378.
— absence de tout sens moral, 393.

Nègres, salutations, 446.
Nicaragua, culte de la pluie au, 298.
Nicobar, idées sur les esprits des indigènes des îles, 224.
Nœuds, moyen mnémotechnique, 43.
Numéraux, mots sauvages pour les, 428.
Nyambanas, tatouage des, 57.

Oie, culte de l', 272.
Oiseaux, culte des, 270.
Ojibwas, culte du feu chez les, 311.
— système de parenté chez les, 181.
Omahas, système de parenté chez les, 183.
Omahaws, coutumes relatives aux gendres, 11.
Ombre, ce qu'en pensent les sauvages, 217, 260.
Oneida, système de parenté chez les, 183.
Orégon, jeûnes et révélations des Têtes-Plates de l', 251.
Oreilles, ornements des, 55.
Ostiakes, coutumes relatives aux brus, 12.
— tatouages, 58.
— exogamie, 127.
— danses religieuses, 253.
— culte des arbres, 286.
— culte des pierres, 301.
— statues élevées à la mémoire des morts, 347.
Otawa, système de parenté chez les, 183.
Ours, culte de l', 268.

Pacifique, sacrifices humains dans les îles du, 363.
Paraguay, culte de la mer au, 299.
Parenté, indépendante du mariage, 84.
— adoption, 86.
— par le lait, 87.
Parenté, transport de la parenté de la ligne féminine à la ligne masculine, 143.
— système de parenté des Iroquois et des Hurons, 138.
— par les femmes, 138.
— par les mâles, 144.
— système actuel, 148.
— développement de la, 149.
Parents, prenant le nom de leurs enfants, 457.
Patagons, culte des arbres, 290.
Pawnées, système de parenté chez les, 182.
Peau, ornementation de la, 61.
Perse, culte de Homa ou Soma en, 284.

Péruviens, mode de rappeler les événements, 42.
— idées sur les éclipses, 229.
— culte des animaux, 269.
— culte de la mer, 299.
— culte du feu, 312.
— idées religieuses et morales, 399.
Pétition, une pétition indienne, 51.
Phéniciens, culte des pierres, 305.
Philippines, culte des arbres aux îles, 288.
Pierres, culte des, 299.
Pléiades, culte des, 313.
Pluie, culte de la, 238.
Polyandrie, raisons pour la, 74.
— causes de la, 131.
— liste des tribus la pratiquant, 132.
— considérée comme un phénomène exceptionnel, 133.
— très-répandue dans l'Inde, le Thibet et Ceylan, 133.
Polygamie, causes de la, 131.
Polynésiens, parenté par les femmes, 141.
— dessins, 38.
— polyandrie chez les, 133.
— sorcellerie, 248.
— culte des animaux, 270.
— culte des hommes, 354.
— méthodes de numération, 435.
— propriété foncière, 450.
— lois, 463.
Prêtres, absence de prêtres chez les races inférieures, 368.
Prussiens, anciens feux en l'honneur du dieu Potrimpos, 311.
Puits, sacrés en Écosse, 291.

Quippu, des Péruviens, 42.

Recensement, un état de, chez les Indiens de l'Amérique, 45.
Reddies de l'Inde méridionale, coutumes nuptiales chez les, 73.
Red Knives, système de parenté chez les, 180.
Rejangs de Sumatra, se liment les dents, 56.
Religion, des sauvages, 199.
— inactivité mentale, 200.
— caractère de la, 204.
Religion, classification des, 205.
— Suite des, selon Sanchoniatho, 206.
— état religieux des races inférieures, 489.
— tribus n'ayant aucune, 209.

Religion, rudiments de, 212.
— rêves, 214.
— ombres, 217.
— esprits méchants, 218.
— esprits causes des maladies, 221.
— croyance aux fantômes, 231.
— absence de croyance à une vie future, 232.
— pluralité des âmes, 234.
— divination et sorcellerie, 235.
— magie, 238.
— danses religieuses, 252.
— développement graduel des idées religieuses, 256.
— fétichisme, 225.
— totémisme, 205, 259.
— culte des animaux, 260.
— déification des objets inanimés, 277.
— culte des arbres, 279.
— culte de l'eau, 291.
— culte des pierres et des montagnes, 299.
— culte du feu, 309.
— culte du soleil, de la lune et des étoiles, 278.
— divers autres cultes, 282.
— shamanisme, 337.
— idolâtrie, 341.
— culte des ancêtres et des hommes, 345.
— culte des principes, 355.
— sacrifices, 356.
— temples, 366.
— l'âme, 368.
— la vie future, 371.
— création, 374.
— prière, 378.
— nature des idoles, 380.
— relation de la religion et de la morale, 405.
— progrès des idées religieuses, 509.
Renne, dessin antique représentant un, 35.
Républican pawnées, système de parenté chez les, 182.
Rishis, ou pénitents de l'Inde, 225.
Rocs, sculptures sur les, dans l'Europe occidentale, 51.
Romains, leurs idées sur leurs dieux, 227.
— sorcellerie, 240.
— origine de leurs mythes, 336.
— sacrifices humains, 364.
— testaments, 454.
— lois sur la propriété, 461.
— propriété foncière, 455.

Russie, sacrifices humains en, 365.

Sabéisme, 278.
Sacrifices, humains, 362.
— confusion de la victime avec la divinité, 359.
— dans l'antiquité, 366.
Salutations, modes de, 33.
Samoyèdes, mariage chez les, 70.
— mariage par capture, 102.
— exogamie, 187.
Sanchoniatho, suite des religions selon, 206.
Sandwich, îles, tatouages, 61.
— système de parenté, 81.
— endogamie, 136.
— culte des animaux, 270.
Sauvages, ont une raison pour ce qu'ils font et ce qu'ils croient, 6.
— difficulté des communications avec eux, 6.
— inactivité de leur intelligence, 8.
— condition des races inférieures, 9.
— idées sur l'influence des aliments, 17.
— idées sur la maladie, 24.
— modes de salutation, 33.
— mariage et parenté, 67.
— religion, 199.
— langage, 407.
— mœurs, 383.
— origine du sens moral, 401.
— lois, 437.
— vraie définition de la barbarie, 493.
— conclusions générales sur les races, 466.
— mémoires sur la condition primitive de l'homme, 469, 491.
Sawks, système de parenté chez les, 183.
Scandinavie, sacrifices humains en, 365.
Science, services qu'elle rend à la cause de la religion et de l'humanité, 382.
Scythes, culte d'un sabre chez les, 314.
Serpent, culte du, 261.
— peuples chez lesquels il est adoré, 263.
Shaman, origine du mot, 337.
Shamans de Sibérie, leur puissance, 248.
Sibérie, culte des pierres, 301.
— culte des ancêtres, 346.
Sioux, système de parenté chez les, 86.
Skye, culte des pierres, 306.
Soleil, culte du, 312.
Sonthals, coutumes nuptiales des, 115.

SONTHALS, prières pour demander la pluie, 318.
SOORS, absence de sens moral chez les, 395.
SORCELLERIE, 238.
SORCIERS, ne sont pas toujours des imposteurs, 248.
SPARTE, mariage par capture à, 109.
STATUES, adorées comme dieux, 348.
STIENS DU CAMBODGE, conduite pendant les éclipses, 230.
— absence de temples, 366.
— culte des animaux, 276.
SUMATRA, trois sortes de mariages à, 71.
— sorcellerie à, 241.
— conduite pendant les éclipses, 230.
— culte des animaux, 276.
— culte des arbres, 287.
— culte de l'eau, 294.

TACITE, ses observations sur les Germains, 4.
TAITI, coutumes nuptiales, 78.
— culte des animaux, 281.
— culte des pierres, 307.
— adoration du roi et de la reine, 352.
— sacrifices humains, 363.
— mœurs, 386.
— caractère des lois, 441.
— cérémonies, 447.
— propriétés foncières, 450.
— abdication du roi de, 456.
TAMILS, système de parenté chez les, 145, 179.
TANNA, tatouages des femmes de, 59.
TAPYRIENS, coutumes nuptiales, 116.
TARTARES, héritage par le jeune fils, 458.
TATOUAGES, chez les Africains, 57.
— chez les autres races, 58.
TEEHURS DE L'OUDE, relation des sexes chez les, 77.
TEMPLES, inconnus à la plupart des races inférieures, 366.
TERRE DE FEU, mariages à la, 104.
THIBET, polyandrie au, 133.
THOMSON (Mme), adorée comme un dieu en Australie, 318.
THRACE, coutumes nuptiales en, 115.
TINNÉ, restrictions au mariage chez les Indiens, 128.
TODAS, système de parenté, 85.
— culte du bœuf, 272.
TONGA, îles, tatouages, 60.
— adoption, 87.
— parenté par les femmes, 141.

TONGA, immortalité des chefs, 369.
— absence de sens moral, 394.
— cérémonies, 445.
TOTÉMISME, 332.
TOTEMS, importance des, 129.
TOTTIGARS DE L'INDE, système de parenté chez les, 86.
TUNGUSES, mariage par capture, 102.
— modes de divination, 236.
— culte de l'eau, 293.
TURCOMANS, mariage chez les, 75.
TUSKI, leurs dessins, 39.
— tatouages, 59.
TYR, culte d'une statue d'Hercule à, 349.

UNKTAHE, dieu des Dacotahs, 296.

VITIENS, coutume du Vasu, 141.
— tatouages, 60.
— coiffures, 64.
— polyandrie, 74.
— coutumes pour le mariage, 75.
— mariage par capture, 105.
— système de parenté, 179.
— sorcellerie, 238.
— culte du serpent, 267.
— culte d'autres animaux, 271.
— culte des plantes, 281.
— culte des pierres, 306.
— shamanisme, 339.
— offrent des aliments à leurs dieux, 358.
— mettent à mort les vieillards, 372.
— noms et caractères de leurs dieux, 395.
— cérémonies, 447.

WERGILD des Anglos-Saxons, 464.
WHATELY, ses vues sur la condition des sauvages, 469.
— réponse à ses arguments, 473.
WHYDAH, une idole, 266.
— culte de l'eau à, 295.
WYANDOTS, système de parenté des, 177.

YERKALAS, coutumes nuptiales des, 135

ZÉLANDAIS, nouveaux, tatouages, 61.
— mariages, 105.
— endogamie, 136.
— sorcellerie, 237.
— cannibalisme, 26.
— mode de divination, 237.
— culte des animaux, 270.
— le rouge couleur sacrée, 303.
— culte de l'arc-en-ciel, 315.
— propriété foncière, 451.
ZOOLATRIE, 268.
ZUNI, source sacrée à, 290.

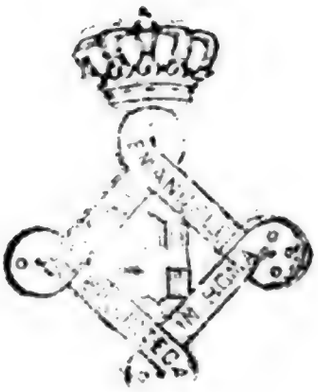


TABLE DES GRAVURES.

PLANCHES.

Frontispice. — Vue de Stonehenge. D'après un dessin original de M. Griset.
Planche I. — Figure d'un mammouth, gravée sur un morceau d'ivoire, trouvé dans la caverne de la Madelaine, Dordogne. 34
Planche II.—Recensement d'une tribu indienne de l'Amérique septentrionale. D'après Schoolcraft : *History of the Indian Tribes*, vol. II, p. 222. 44
Planche III. — Coiffures et types vitiens. D'après Williams : *Fiji and the Fijians*, p. 158. 64
Planche IV. — Danse sacrée des Virginiens. D'après Lafitau, vol. II, p. 135 252
Planche V. — Pierres sacrées indiennes. D'après Forbes Leslie : *Early races of Scotland*, vol. II, p. 464. 302
Planche VI. — Sacrifice humain a Taïti. D'après Cook. 362
Planche VII. — Groupe de pierres sacrées dans le Deccan. D'après Forbes Leslie : *Early races of Scotland*, vol. II, p. 460. 366

FIGURES.

1. — Groupe de Rennes. D'après une photographie que m'a donnée M. le marquis de Vibraye 36
2-4. — Dessins esquimaux sur des outils en os. Présentés au musée Ashmo'éen, à Oxford, par le capitaine Beechey 37
5. — Planche tumulaire indienne. D'après Schoolcraft : *History of the Indian Tribes*, vol. I, p. 356. 46
6. — Planche tumulaire indienne. D'après Schoolcraft, *loc. cit.*, vol. I, p. 356 46

7. — Lettre indienne sur écorce. D'après Schoolcraft, *loc. cit.*, vol. I, p. 338 47
8. — Lettre indienne sur écorce. D'après Schoolcraft, *loc. cit.*, vol. I, p. 336 49
9. — Lettre indienne sur écorce. D'après Schoolchraft, *loc. cit.*, vol. I, p. 336 50
10. — Pétition indienne. D'après Schoolcraft, *loc. cit.*, vol. I, p. 416. 53
11. — Insulaire de la Caroline. D'après Freycinet : *Voyage autour du Monde*, pl. 57 62
12. — Tête de Nouveau-Zélandais. D'après Freycinet, *loc. cit.*, pl. 107. 63
13. — Tête de Nouveau-Zélandais. D'après Freycinet, *loc. cit.*, pl. 107. 63
14-16. — Omoplates préparées pour la divination. D'après Klemm, *All. cultur. d. mens.*, vol. III, p. 200. 236
17. — Agoye. Idole de Whydah. D'après Astley, *Collection of voyages*, vol. III, p. 50 266
18. — Pierres sacrées. Iles Viti. D'après Williams, *loc. cit.*, vol. I, p. 220 307

TABLE DES MATIÈRES.

CHAPITRE I.

Introduction.

Importance du sujet. — Difficultés du sujet. — Engourdissement de l'intelligence des sauvages. — Condition des races d'hommes inférieures. — Coutumes curieuses respectant les belles-mères. — La Couvade. — Origine de la Couvade. — Idées des sauvages sur l'influence exercée par les aliments. — Idées curieuses respectant les portraits. — Prières écrites employées comme médicaments. — Idées des sauvages sur la maladie. — Traitement médical chez les sauvages. — Idées singulières sur les jumeaux. — Les sauvages attribuent la vie aux objets inanimés. — Salutations 1

CHAPITRE II.

Art et Ornements.

L'art considéré au point de vue ethnologique. — L'art antique. — Dessins Esquimaux. — Le Quipu. — Hiéroglyphes. — Recensement indien. — Tombes indiennes. — Biographies indiennes. — Pétition indienne. — Sculptures sur les rochers. — Parures des sauvages. — Ornementation de la peau. — Signes distinctifs des tribus. — Tatouage. — Changement artificiel des formes du corps. — Coiffures. 35

CHAPITRE III.

Mariage et parenté.

Position des femmes chez les sauvages. — Absence d'affection dans le mariage. — Parenté chez les sauvages. — Différentes sortes de mariage. — Polyandrie. — Séparation du mari et de la femme. — Absence

de mariage. — Absence de tout mot signifiant mariage. — Absence de toute cérémonie pour le mariage. — Cérémonies nuptiales. — Parentés indépendantes du mariage. — Système de parenté chez les Todas. — Adoption. — Lien du lait. — Communauté des femmes. — Origine du mariage. — Opinions de Bachofen. — Opinions de M'Lennan. — Vraie explication. — Origine du mariage par capture. — Universalité du mariage par capture. — Autrefois une réalité. — Puis un symbole. — Dans l'Indoustan. — Chez les Kalmoucks. — Les Tunguses. — Les Kamchadales. — Les Mongols. — Les Esquimaux. — Les Vitiens. — Les Polynésiens. — Les Insulaires des Philippines. — Les nègres. — Les Mandingos. — Les Circassiens. — Les Russes. — Dans l'Allemagne du Nord. — En Angleterre. — Explication des cérémonies du mariage. — Mariage par confarreatio. — Expiation pour le mariage. — En Babylonie. — En Éthiopie. — En Arménie. — En Grèce. — Dans l'Indoustan. — Dans l'Amérique septentrionale — Groënland. — Femmes temporaires données aux visiteurs. — Respect pour les courtisanes. — Caractère religieux des courtisanes. — Exogamie. — Origine de l'exogamie. — Généralité de l'exogamie. — En Australie. — En Afrique. — Dans l'Indoustan. — Dans l'Asie septentrionale. — En Chine. — En Circassie. — Dans les deux Amérique. — Causes de la Polygamie. — Polyandrie. — La polyandrie est exceptionnelle. — Endogamie. — Le lien du lait. — Héritage par les femmes. — Parenté par les femmes. — Causes de cette coutume. — La paternité inconnue. — Origine de la parenté dans la ligne masculine. — Passage de la parenté de la ligne féminine à la ligne masculine. — Système de la parenté dans la ligne masculine. — La mère n'est plus un parent. — Système actuel 67

CHAPITRE IV.

Développement de la parenté.

Le système de parenté des nations civilisées basé sur le mariage. — La famille chez les Romains. — Opinions de M. Morgan. — Système de parenté chez les Wyandots. — Systèmes analogues chez les Indiens de l'Amérique du Nord. — Origine de ces systèmes selon M. Morgan. — Leur importance d'après lui au point de vue ethnologique. — Réponse à ses arguments. — Termes de parenté chez les Hawaïens. — Système de parenté chez les Kingsmill. — Chez les Two-Mountains Iroquois. — Chez les Micmacs. — Chez les Birmans. — Chez les Japonais. — Chez les Tamils. — Chez les Vitiens. — Chez les Tongans. — Chez les Red Knives. — Chez les Delawares. — Chez les Crows. — Chez les Pawnees. — Chez les Hare. — Chez les Omahas. — Chez les Sawks et les Foxes. — Chez les Oneidas. — Chez les Otawas. — Chez les Cafres. — Chez les Mohicans. — Chez les Crees et les Ojibwas. — Chez les Hindi. — Chez les Karens. — Chez les Esquimaux. — Quel-

ques systèmes européens se rapprochent du système Karen-Esquimau. — Signification du terme *nepos*. — Origine de ces systèmes. — Théorie du progrès. — Théorie de la dégradation. — Conclusions . . 149

CHAPITRE V.

La Religion.

Inactivité mentale des sauvages. — Caractères de la religion des sauvages. — Classification des religions inférieures. — Les religions selon Sanchoniatho. — Absence de toute religion. — Religions rudimentaires. — Idées religieuses suggérées par le sommeil. — Par les rêves. — Par le cauchemar. — L'ombre du corps. — Le tonnerre. — Esprits méchants. — Esprits causes des maladies. — Les sauvages ne croient pas à la mort naturelle. — Croyance aux fantômes. — Les sauvages ne croient pas à une vie future. — La vie future dépendant du mode de mort. — Croyance à la pluralité des âmes. — Divination. — Sorcellerie. — Croyance à la magie partagée par des voyageurs européens. — Les sorciers ne sont pas nécessairement des imposteurs. — Jeûnes. — Danses religieuses. 199

CHAPITRE VI.

La religion (suite).

Objets adorés. — Origine du culte des animaux. — Le Kobong. — Les Totems. — Le Totémisme en Amérique, — dans l'Indoustan. — Culte du serpent en Asie, — en Afrique, — en Égypte, — en Abyssinie, — dans la Guinée, — dans la Cafrerie, — à Madagascar, — aux îles Viti, — dans la Polynésie, — en Amérique. — Culte d'autres animaux en Amérique, — dans les îles du Pacifique, — en Sibérie, — dans l'Inde, — en Afrique, — à Madagascar. — Culte des objets inanimés. — Tendance des sauvages à tout déifier. — Culte des arbres en Europe, — en Afrique, — dans l'Inde, — à Ceylan, — en Sibérie, — à Sumatra, — aux Philippines, — dans les îles du Pacifique, — dans l'Amérique septentrionale, — au Pérou, — en Patagonie. — Culte de l'eau en Europe, — en Asie, — en Afrique, — en Amérique. — Culte des pierres en Asie, — dans l'Indoustan, — en Grèce, — en Laponie, — en France, — en Irlande, — en Afrique, — à Sumatra, — en Amérique. — Culte du feu, — Vestales. — Culte des corps célestes en Amérique, — dans l'Inde, — en Afrique, — en Asie. — Culte rendu à d'autres objets 255

CHAPITRE X

LOIS.

Importance du sujet. — Caractère des lois sauvages. — Multiplicité des lois chez les sauvages. — Lois sur la chasse. — Salutations et cérémonies. — Conduite des affaires publiques. — Propriété foncière. — Propriété indivise. — Lois sur les héritages. — Absence de testaments. — Testaments romains. — Droits des enfants. — Le Vasu. — Coutume consistant à donner aux parents le nom des enfants. — Châtiments infligés aux crimes. — La vengeance régularisée. — Lois sur la propiété. — Voleurs pris ou non en flagrant délit. — Le wergild. — Conclusion générale. 437

APPENDICE

PARTIE I.

Difficultés qu'il y a à se procurer des preuves. — État stationnaire des sauvages. — Aucune preuve de civilisation antérieure. — Preuves que l'on peut tirer des animaux domestiques et de la poterie. — Indications de progrès chez les sauvages. — Les sauvages ne sont pas incapables de civilisation. — Origine indigène de la civilisation mexicaine. — Progrès indiqué par le langage. — Traces de barbarie dans les pays civilisés. — Coutumes arbitraires. — Unité de la race humaine. 469

PARTIE II.

Différences mentales dans les différentes races. — Armes des singes. — Vraie nature de la barbarie. — Séquence des coutumes. — Diffusion de l'espèce humaine. — Influence des conditions extérieures. — Les Esquimaux. — Barbarie originaire universelle. — Survivance des coutumes. — Progrès des idées religieuses. — Fétichisme. — Totémisme. Idolâtrie. — Vraie théorie des quatre âges. — Similitude entre les sauvages et les enfants. — Langage des sauvages. — Cérémonies antiques et jeux modernes. — Développement de l'individu et l'espèce. 491

12408. — Typographie Lahure, rue de Fleurus, 9, à Paris.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

S. N. V-2. a.

Digitized by Google